Gonsar Tulku

Philosophische Grundlagen des Buddhismus
2



Vorlesungen
am Institut für Philosophie
der Universität Frankfurt


ཨོཾ
ཨཱཿ
ཧཱུྃ

Gonsar Tulku

Die Philosophie des Buddhismus
Die drei Kernpunkte des Weges

Verein zur Förderung
der Philosophie
Frankfurt am Main
2006

Den Vortrag "Die Philosophie des Buddhismus" hat Lama Gonsar Tulku in Frankfurt am 9 Februar 1996 auf private Einladung hin gehalten, und die Vorträge "Die drei Hauptaspekte des Weges" – hier betitelt mit "Die drei Kernpunkte des Weges" – am 10 Februar 1996 auf Einladung des Fachbereichs Philosophie der Johann Wolfgang Goethe Universität zu Frankfurt am Main hin.

Diese Niederschrift entspricht im Wesentlichen der direkten mündlichen Übersetzung von Helmut Gassner. Entsprechend nachträglich erfolgten Erläuterungen von Lama Gonsar Tulku sind jedoch an einzelnen Stellen Ergänzungen angebracht worden. Als Übersetzungssprache ist die Wortwahl und Sprechweise der Analytischen Philosophie gewählt worden, da diese mit dem rationalen Verständnis der Gelugpa-Überlieferung der Lehre Buddha Śākyamunis konform geht. Eventuell verbliebene Unklarheiten oder Unzulänglichkeiten des Textes gehen allesamt zu Lasten des Herausgebers.

Satz & Gestaltung: Joachim Labude, Michael Schneider

1. Auflage 2006

Inhaltsverzeichnis

Wilhelm K. Essler
Vorwort des Herausgebers

Selten empfindet sich unter den Philosophen des Westens der Schüler eines akademischen Lehrers lebenslang als dessen geistiger Sohn bzw. als dessen geistige Tochter. Vielmehr pflegt er sich, selbst wenn er ihn bis zur Habilitation als seinen geistigen Vater bzw. als seine geistige Mutter angesehen hat, spätestens dann, wenn er dessen Hilfe nicht mehr bedarf, von ihm abzuwenden oder gar dessen Ansichten öffentlich zu kritisieren. Indem man diese Vorstellung der hiesigen Lehrer–Schüler–Relation dann auf die Meister–Schüler–Beziehung im Tibetischen Buddhismus projizierte, benannte man diesen bis zur Mitte dieses Jahrhunderts häufig als "Lamaismus".

In den letzten Jahrzehnten ist hierzulande das Interesse an der tibetischen Ausformung des Mahāyāna-Buddhismus gewachsen; und damit sind dann die gröbsten Missverständnisse und mit diesen auch der Gebrauch jener Bezeichnung bei uns selten geworden. Eine gewisse distanzierte Bewunderung dieser uns nun übermittelten Form des Buddhismus ist an Stelle jenes Missverstehens getreten, die aber – auch und vor allem im akademischen Bereich – noch nicht zu einem tieferen Verstehen geführt hat; denn ein solches Verstehen benötigt ein Mindestmaß an Kenntnissen, die uns aber eben größtenteils fehlen.

Das Leben Gesche Rabtens und seine geistliche Entwicklung, die er dank seiner innigen Beziehung zu seinen Lehrern und insbesondere zu seinem Lehrer und Meister Kyabdsche Tridschang Dordsche Tschang genommen hat, ist in seiner Biographie beschrieben worden ("Mönch aus Tibet", Edition Rabten, Mt. Pèlerin 2000). Das Leben und Wirken seines wichtigsten Schülers Gonsar Tulku ist bislang nirgendwo in einer allgemein zugänglichen Form festgehalten worden; die folgenden kurzen Hinweise werden daher für viele nützlich sein.

Lama Tenzin *Gonsar Tulku* wurde 1949 in Schigatse/Südtibet geboren; seine Eltern entstammten einer alten und vornehmen Fürstenfamilie. Bereits im Alter von drei Jahren wurde er als Reinkarnation des verstorbenen vierten Gonsar Rinpotsche erkannt und anerkannt. Vom sechsten Lebensjahr ab erhielt er die Unterweisungen

Gesche Rabtens, zunächst in der Klosteruniversität Sera in Tibet, und dann später – nach der erzwungenen Flucht – im Exil, das Indien den verfolgten Tibetern gewährt hatte. Mit Gesche Rabten ist Lama Gonsar Tulku dann auf Bitten von westlichen Schülern in die Schweiz gekommen. Auch dort ist er stets in der Nähe seines verehrten und geliebten Lehrers geblieben; und er hat ihn dann insbesondere in den Wochen und Tagen vor dessen Tod mit Liebe und Hingabe umsorgt.

Nun führt er sein Werk weiter; und dazu gehört, dass er denen, die ihn hierzu einladen, die Lehre Buddha Śākyamunis im Sinne ihrer systematischen Darlegung durch den großen tibetischen Meister und Weisheitslehrer Dsche Tsongkhapa und nach der argumentativen Ausgestaltung Gesche Rabten Rinpotsches vorträgt. So führt ihn das Geben von Dharma regelmäßig in Orte der Schweiz, Österreichs, Deutschlands, Italiens, Ungarns und – da natürlich nur in größeren Abständen – Indiens und der Mongolei.

Die Darlegungen Gonsar Rinpotsches zeichnen sich, wie die seines Lehrers, durch größte Genauigkeit und unübertroffene Folgerichtigkeit aus und bleiben dennoch allgemein verstehbar und nachvollziehbar. Die Leser der nachfolgend abgedruckten Vorträge, von denen jene über die *Drei Kernpunkte des Weges* auf Einladung des Instituts für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main erfolgten, werden sich hiervon ein treffendes Bild machen können; und sie werden, wenn sie diese Darlegungen nicht nur nachvollziehen, sondern auch auf sich selbst beziehen, dann vom Buddhismus als einer ausgeübten und in diesem Sinn gelebten Philosophie den entsprechenden Gewinn haben.

Lama Gonsar Tulku
Die Philosophie des Buddhismus

Ich möchte Ihnen allen, die Sie heute abend hier zusammengekommen sind, als erstes viele "Taschi deleg" wünschen!

Es hat sich auch in der Vergangenheit schon die Gelegenheit für mich ergeben, hierher nach Frankfurt zu kommen, um Erklärungen über den Buddhismus zu geben. Dass sich diese Gelegenheit heute abend hier mit Ihnen wiederholt, freut mich sehr!

Der Buddhismus ist ein außerordentlich weites und tiefgründiges Gebiet, so wie ein weiter und tiefer Ozean; ich aber besitze nur einen Tropfen aus diesem Ozean. Unter solchen Voraussetzungen dann hier Erklärungen zu geben, das bringt nicht viel. Doch da ich nun eben die Aufgabe habe, hier heute abend über Buddhismus zu sprechen, bleibt mir wohl nichts anderes übrig, als dies zu tun.

Das Thema dieses Abends ist es, eine Einführung in die Philosophie oder Anschauung des Buddhismus zu geben. Auch die Philosophie des Buddhismus ist ein außerordentlich weites Gebiet; und in einer so kurzen Zeit, wie sie der heutige Abend vorsieht, darüber etwas Umfassendes zu sagen, ist sicherlich schwierig. Aber ich will mich bemühen, einige der wichtigsten Punkte darzulegen.

Der Buddhismus ist nicht nur eine Philosophie, eine Anschauung; vielmehr enthält er *Philosophie*, *Ethik* und *Meditation.* Diese drei Gruppen zusammen werden mit der Bezeichnung "Buddhismus" belegt. Eine Philosophie allein reicht hierfür nicht aus, und Ethik allein sowie Meditation allein gleichfalls nicht. Der Buddhismus enthält viele Methoden und auch viele Anweisungen für das Ausführen von Meditationen; aber das allein macht nicht den Buddhismus aus. Vielmehr müssen diese drei – *die Anschauung*, die *Tugend*, die *Verinnerlichung* – in aufeinander bezogener Art zusammenkommen, damit von *Buddhismus* gesprochen werden kann.

Das gilt ja ganz allgemein; denn bei jeder Religion und bei jeder Weltanschauung findet man deren jeweilige Anschauung, deren jeweilige Anweisungen für ein korrektes Verhalten, und deren jeweilige Methoden zum Verinnerlichen, durch die der Geist entwickelt, verändert und verbessert werden soll. In einzelnen Punkten werden

sich darin einige der Religionen und Weltanschauungen ähnlich sein oder gar übereinstimmen; und in anderen werden größere Unterschiede bestehen.

Wer demnach den Buddhismus *studieren* oder *erlernen* will, muss Anschauung, Verhalten und Verinnerlichen des Buddhismus studieren; wer Buddhismus *praktizieren* oder *anwenden* will, muss eben diese drei Punkte anwenden. Sie *zusammen* machen erst ein tatsächliches Studium sowie eine tatsächliche Anwendung des Buddhismus aus; und sie sind deshalb alle sehr wichtig. Aber als erstes ist es entscheidend, die Anschauung des Buddhismus fehlerfrei zu verstehen.

Wer etwa ein Haus bauen will, benötigt hierzu als erstes einen Baugrund. Er muss sodann die Baumaterialien zusammentragen, die Steine, die Ziegel, das Holz und all die anderen Stoffe zum Zusammenfügen dieser Bestandteile. Wenn dies alles gegeben ist, dann erst kann man unter Berücksichtigung von klaren Anweisungen mit dem Bauen des Hauses beginnen:

- ⋆ Dem Baugrund entspricht die *Tugend*, das richtige Verhalten, die *Ethikausübung*; dieses ist der Boden, auf dem ein festes Haus errichtet werden kann.
- ⋆ Dem Zusammentragen der Materialien entspricht die *Anschauung*, die *Philosophie*.
- ⋆ Dem eigentlichen Bauen des Hauses schließlich entspricht – auf dem tugendhaften Verhalten aufbauend und dabei die rechte Anschauung einsetzend – die *Verinnerlichung*, die *Meditation*.

Wenn ein richtiges Verhalten nicht vorhanden ist und auch die richtige Anschauung nicht vorliegt, dann gibt es keine diesen Namen verdienende Meditation, die man ausführen kann. Auf solche Art sind diese drei Punkte also aufeinander bezogen; und so müssen in der Anwendung daher auch zusammenkommen.

Diese *Drei Schulungen* sind dabei auf verschiedenen Stufen zu verstehen. Denn es gibt Anschauung, Verhalten und Verinnerlichen auf einer *grundlegenden* Ebene, auf einer *weiter fortgeschrittenen* Ebene, und auf einer *sehr fortgeschrittenen* Ebene. Auf dieser *sehr fortgeschrittenen* Ebene werden dann *reine* Anschauung, *reine* Tugendhaftigkeit und *reines* Verinnerlichen verwirklicht.

Die *Anschauung des Buddhismus* ist das, was heute abend erklärt werden soll. Ich will versuchen, einige der grundlegendsten Hinsich-

ten hiervon zu beschreiben. Von diesen verschiedenen Stufen der Anschauung ist die Auffassung von den *Zwei Wahrheiten* eine der grundlegendsten. Sie bildet den Ausgangspunkt der *drei Glieder der Lehre*; diese bestehen:

- ⋆ im richtigen Verstehen der *Grundlage*, die eine fehlerfreie Anschauung enthält,
- ⋆ im richtigen Verstehen des *Weges* als der Entwicklung oder des zu erreichenden Fortschritts, und
- ⋆ im richtigen Verstehen des *Zieles*, das durch diese Bemühungen erreicht werden kann und das daher angestrebt wird.

Nicht von *irgendeiner* Anschauung wird hier gesprochen, die dann gut genug sein könnte, sondern von einer *fehlerfreien* Anschauung. Somit ist die *Grundlage* das erste, das es zu verstehen gilt.

Unter "Grundlage" versteht man in diesem Zusammenhang die *eigentliche Art des Bestehens der verschiedenen Gegenstände*, sowohl der eigenen Person als auch der anderen Lebewesen als auch schließlich der Nicht-Wesen, d.h. der Pflanzen und der unbelebten Objekte. Hierüber hat Buddha sehr viele Erklärungen gegeben. Die grundlegendsten unter diesen sind die Darlegungen der *Zwei Wahrheiten* als die Beschreibungen der *Zwei Wirklichkeiten*, der *zwei Hinsichten des Wirklichen*. Somit heißt "die *Zwei Wahrheiten* verstehen" nichts anderes als "die *eigentliche Art des Bestehens der Objekte* verstehen".

Natürlich *gibt* es uns alle: Wir existieren; daran besteht kein Zweifel. Wichtig ist aber, *genau* zu verstehen, *wie* wir bestehen, d.h. in fehlerfreier Weise zu verstehen, *was* die *tatsächliche* Art unseres Bestehens ist. Denn wenn man eine *falsche* Auffassung von der *grundlegenden* Art des Bestehens der Gegenstände hat, dann führt dieser Fehler unweigerlich zu weiteren unerwünschten Fehlern.

Um die *grundlegende Art des Bestehens aller Gegenstände* zu beschreiben, hat Buddha die *Zwei Wahrheiten* erklärt. Um zudem, unter allen existierenden Objekten, die *grundlegende Art des Bestehens der Wesen* zu beschreiben, hat er die *Vier Wahrheiten* dargelegt. Demnach sind die *Zwei Wahrheiten* und die *Vier Wahrheiten* nichts anderes als Erklärungen der grundlegenden Art des Bestehens des Äußeren der Gegenstände im Allgemeinen und des Inneren der Wesen im Besonderen.

Über die *Zwei Wahrheiten* ist somit als Erstes zu sprechen. Sie besagen, dass *alles, was besteht, zwei Hinsichten hat*; diese werden

durch die *Konventionelle Wahrheit* und durch die *Letztliche Wahrheit* beschrieben. Dies in fehlerfreier Weise zu verstehen, ist sehr wichtig.

Was ist nun unter dem Ausdruck “Konventionelle Wahrheit” zu verstehen? Die *Konventionelle Wahrheit* ist die Beschreibung der Tatsache, dass ein *jedes* existierende Objekt in *abhängiger* und *bezogener* Weise besteht, ob es sich nun um die eigene Person oder um andere handelt, um belebte oder um nicht belebte Gegenstände, oder auch, ob es sich um Buddhas handelt: Was existiert, besteht in Abhängigkeit und Bezogenheit: Die konventionelle Wahrheit beschreibt eine konventionell bestehende Wirklichkeit.

Dies Gesagte bedarf der folgenden Präzisierung: Die Gesamtheit der existenten Objekte wird in *zusammengesetzte* und *nichtzusammengesetzte* Gegenstände unterteilt. Die *zusammengesetzten* Gegenstände sind – anders als die nichtzusammengesetzten – allesamt *von ihren spezifischen Ursachen abhängig*.

So ist etwa unser Körper ein zusammengesetzter Gegenstand; und er ist aus seinen ganz spezifischen Ursachen entstanden. Dazu gehören insbesondere die Zellen der Eltern, aber auch viele weitere beeinflussende Umstände. Andere äußere Gegenstände wie etwa Bäume oder Gräser haben gleichfalls ihre spezifischen Ursachen, aus denen sie entstehen, wie den Samen, sowie die Einwirkungen weiterer beeinflussender Faktoren oder Umstände, wie Feuchtigkeit und Wärme. Andere Gegenstände, wie etwa Autos oder Häuser, stehen in Abhängigkeit der Stoffe oder Materialien, aus denen sie aufgebaut sind, und den Personen, die diese Dinge in entsprechender Weise zusammengefügt haben.

Demnach sind alle zusammengesetzten Gegenstände von einem Erzeuger hergestellt, nämlich dem Zusammenbringen der entsprechenden Faktoren, und bestehen somit in Abhängigkeit eines Erzeugers.

Als weitere Abhängigkeit, in der die Gegenstände bestehen, ist ihre Eigenschaft zu nennen, *von ihren Teilen abhängig* zu sein; diese Eigenschaft erstreckt sich sowohl auf die *zusammengesetzten* als auch auf die *nichtzusammengesetzten* Gegenstände.

So ist beispielsweise der leere Raum ein Objekt, das existiert. Er ist kein zusammengesetztes und somit ein nichtzusammengesetztes Objekt. Als nichtzusammengesetzter Gegenstand hat er keine Ursa-

chen und Umstände, die ihn erzeugen: Er hat weder einen Erzeuger, noch entsteht er aus irgenwelchen Samen, noch aus der Hand eines Herstellers. Aber dennoch ist er von seinen Teilen abhängig; denn man kann ihn in Teile unterteilen und diese Teile auch benennen, etwa in "südlich" und "nördlich" sowie in "hier" und "dort".

Die Eigenschaft, in Abhängigkeit von seinen Teilen zu bestehen, erstreckt sich demnach auf *alle* Objekte, auf die zusammengesetzten wie auch auf die nichtzusammengesetzten.

Unser *Körper* gehört zu den zusammengesetzten Gegenständen. Denn er besteht aus den verschiedenen Gliedern; das sind grobe Teile des Körpers. Beim genaueren Untersuchen stellt man fest, dass der Körper aus kleineren und feineren Teilen besteht, und weiter, dass diese aus Molekülen aufgebaut sind, bis hin zu den kleinsten Teilen.

Die *Person* wird im Buddhismus als ein Gegenstand verstanden, der durch das Zusammenkommen der *fünf Gruppen* – der *fünf Anhäufungen*, der *fünf Aggregate* – besteht; diese fünf sind:

⋆ der *Körper* oder die *Form*,
⋆ die *Empfindung* oder das *Gefühl*,
⋆ die *Unterscheidung* oder die *unterscheidende Wahrnehmung*,
⋆ die *zusammensetzenden Faktoren* oder *Gestaltungskräfte*, und
⋆ das *Bewusstsein* oder der *Kern des Geistes*, der *zentrale Teil des Geistes*, der *Hauptgeist*.

Auf der Grundlage des Zusammenkommens dieser fünf Gruppen besteht eine Person; dabei sind "Person", "Selbst" und "Ich" austauschbare Ausdrücke. Jedes dieser fünf Gruppen besteht sodann wiederum in Abhängigkeit von seinen vielfachen Teilen.

Vom *Bewusstsein* meinen wir oft, es handle sich dabei um *ein* Stück, um ein *nichtzusammengesetztes* Objekt. Aber das ist nicht der Fall: Auch das Bewusstsein besteht aus vielen Teilen. Es besteht aus den fünf äußeren Arten des Bewusstseins, die mit den fünf äußeren Sinnen verbunden sind, und dem Bewusstsein in Bezug auf den Denksinn. Sodann kann jede Art von Geist in Bewusstsein und in die dieses Bewusstsein begleitenden Geisteskräfte unterteilt werden; und von diesen hat wiederum jedes eine Vielzahl von Teilen.

Das Denkbewusstsein erlaubt es uns, Gedanken zu entwickeln und Überlegungen durchzuführen; es gehört demnach zum Wichtigsten, was wir besitzen. Auch dieses Denkbewusstsein ist somit nicht ein einziges Stück; vielmehr besteht es in der angegebenen Art aus

Bewusstsein und Begleitkräften und deren einzelnen Teilen.

Dieser *Geist* – und das richtig zu verstehen ist äußerst wichtig – ist eine *Kontinuität*, eine zeitliche *Abfolge*, ein *Fluss*, ein *Strom*; er ist ein zusammenhängender Gegenstand, das sich aus vielen jeweils gleichartigen, sehr ähnlichen Teilen zusammensetzt, aus in diesem Sinn kontinuierlich fortlaufenden Teilen. Diesem Ablauf der Teile wird dann die Bezeichnung "Geist" gegeben.

Der Geist ist – gemäß den Beschreibungen des Buddhismus – eine Kontinuität aus augenblicklichen Zuständen des Geistes, mithin ein Strom von Geisteszuständen. Ein solcher augenblicklicher Zustand ist dabei eine sehr kurze Zeitspanne; diese wird als ein Fünfundsechzigstel der Dauer des Klanges des Fingerschnalzens beschrieben: Das entsprechende Bewegen des Mittelfingers am Daumen erzeugt einen Laut; und dieser hat eine bestimmte zeitliche Länge; der fünfundsechzigste Teil dieser Länge entspricht demnach dem, was als augenblicklicher Zustand des Geistes anzusehen ist.

Vergegenwärtigen wir uns nun einen solchen Augenblick des Geistes: Dieser ist die Ursache eines unmittelbar nachfolgenden Augenblicks des Geistes; und aus diesem entsteht dann sofort abermals ein weiterer nachfolgender Augenblick des Geistes. Aus einer solchen fortlaufenden Kette besteht die Kontinuität des Geistes. Der Geist ist demnach nicht ein festes Stück, sondern eine Kontinuität von augenblicklichen Zuständen des Geistes, ein Fluss von Augenblickszuständen des Geistes.

In diesem Geist ist sodann das *Bewusstsein* – der *Hauptgeist, der zentrale Teil des Geistes* – von den *zusammensetzenden Faktoren* – von den Begleitkräften, nämlich von den bewusstseinsverbundenen Kräften sowie von den *Gestaltungskräften* – zu unterscheiden, die ihrerseits in einundfünfzig einzelne Geisteskräfte unterschieden werden. Das Bewusstsein hat die Fähigkeit, die entscheidenden Merkmale eines Gegenstands zu erfassen. Die bewusstseinsverbundenen Kräfte unterstützen und lenken den Geist beim Erkennen seines Gegenstands; die Gestältungskräfte hingegen beurteilen und bewerten den so erkannten Gegenstand.

Alle diese einundfünfzig Eigenschaften nun im Einzelnen zu beschreiben, das würde ohne Zweifel zu viel Zeit in Anspruch nehmen. Wichtig ist es aber, sich darüber im klaren zu sein, dass unter diesen Kräften des Geistes einige aufbauend – oder karmisch positiv, oder

heilsam, weil sich heilsam auswirkend –, andere hingegen zerstörend – oder karmisch negativ, oder unheilsam, weil sich unheilsam auswirkend –, und wiederum andere unerheblich – oder karmisch neutral, oder unbedeutsam, weil sich undbedeutsam auswirkend – sind. Zu den karmisch neutralen Faktoren gehören insbesondere die folgenden: das Streben, das Mögen, die Erinnerung, die Sammlung, sowie die Weisheit, hier verstanden als Intelligenz, als Einsichtskraft; diese fünf Faktoren werden als die "Fünf objekterkennenden Faktoren" bezeichnet. Zu den heilsamen gehören vor allem Selbstachtung und Achtung vor den anderen; unter die unheilsamen fallen beispielsweise Hass, Begierde, Stolz und Unwissenheit.

Dies alles sind Teile des Geistes; somit ist dieser Geist zusammengesetzt und kann daher gegliedert werden.

Die Zustände des Geistes können auch hinsichtlich ihrer Grobheit und Feinheit unterschieden werden; in diesem Sinn wird von groben, feineren und feinsten Zuständen des Geistes gesprochen.

Gegenwärtig befinden wir uns im Wachzustand; dies ist der gröbste Zustand des Geistes. Wenn wir schlafen, ist der Zustand des Geistes erheblich feiner; wenn wir dann aber träumen, wird er wieder etwas gröber. Wenn wir sehr tief schlafen, ist der Zustand des Geistes hingegen sehr fein. Doch im Vorgang des Sterbens erreichen wir einen noch wesentlich feineren Zustand des Geistes.

An solchen Unterscheidungen der Gestaltungskräfte wie auch des Bewusstseins sieht man, dass der Geist nicht ein einziges Stück ist, das keinerlei Differenzierungen enthält, sondern dass er im Gegenteil aus vielen Teilen und Hinsichten besteht. Daran erkennt man zweifelsfrei, dass er in Abhängigkeit von eben diesen Teilen besteht.

Alles, was existiert, hat demnach die Eigenschaft, dass es in *Abhängigkeit* des Zusammenkommens und insbesondere des Zusammenwirkens seiner Teile besteht.

Zu einem Verstehen, dass und wie die Objekte *in Bezogenheit* bestehen, gehört, dass man etwa das Folgende klar sieht: In Bezogenheit auf die *eigene Person* ist die *eigene Person* das *Ich* und die *andere Person* das *Du*. Für den Anderen hingegen ist es genau umgekehrt: Bezogen auf *ihn* ist *man selbst* das *Du* und *er selbst* das *Ich*. Das gilt auch für Nicht-Wesen: Bezogen auf die *eigene Position* in einem Tal ist die *eigene* Seite die *diesseitige* und die *andere* die *jenseitige* Talseite; bezogen auf die Position von jemandem auf der

anderen Seite des Tales ist *seine* Seite die *diesseitige* sowie *meine* die *jenseitige* Talseite. Bezogen auf *Groß* wird *Klein* bestimmt und ermittelt, und bezogen auf *Klein* demgemäß *Groß*. Es ist wichtig, ganz genau zu verstehen, dass und wie die einzelnen Gegenstände in Bezogenheit – abhängig von ihren wechselseitigen Beziehungen – bestehen.

Eine dritte Art der Abhängigkeit die Gegenstände ist aber noch viel wichtiger, nämlich die Bezogenheit der Gegenstände auf ihre Benennungen und auf die diese Benennungen jeweils begleitenden, die Gegenstände erfassenden Vorstellungen.

So sprechen wir vom *Ich*, vom *Du* und vom *Er*; und wir sprechen von *Blume* und von *Tisch*. Diese Gegenstände nun, von denen wir sprechen, sind abhängig von der *Bezeichnung* oder *Benennung*, die ihnen gegeben wird, und der mit ihr einhergehenden *Vorstellung*, die *diese Gegenstände erfasst*.

Denn "ich" ist eine Bezeichnung, ein Name. Auf tibetisch wird ein anderer Ausdruck verwendet; man sagt da stattdessen "nga". Und auf französisch wird "je" dafür verwendet, wofür man auf deutsch "ich" sagt. In gleicher Weise sind auch "Blume" sowie "Glas" Namen. Indem einem eine solche Bezeichnung, wie etwa "Blume", in den Sinn kommt, folgt dem – gemäß der mit dieser Bezeichnung in Verbindung gesetzten objekterfassenden Vorstellung – unmittelbar der Gedanke: "Ja, dies hier ist eine Blume".

Somit besteht alles, was existiert, in Bezogenheit zu seiner Benennung und in Abhängigkeit von der – mit ihr verbundenen – objekterfassenden Vorstellung.

Dies ist eine ganz grobe und kurz gefasste Beschreibung dessen, was unter "Abhängigkeit" sowie unter "Bestehen in Abhängigkeit und Bezogenheit" zu verstehen ist; denn darüber gibt es noch viel mehr und viel Umfassenderes zu erklären.

In kürzeren wie auch in ausführlicheren Darlegungen hat Buddha deutlich gemacht, dass alles, was es gibt, in Abhängigkeit und Bezogenheit besteht, nämlich:

- in Abhängigkeit von Ursachen und Umständen,
- in Abhängigkeit von seinen Teilen und deren Beziehungen,
- in Bezogenheit auf andere Gegenstände, vornehmlich auf deren Eigenschaften und Beziehungen,
- in Abhängikeit von dem erkennenden Bewusstsein, dabei

⋆ in Bezogenheit auf die Benennung und die mit ihr verbundene objekterfassende Vorstellung.

Die *Konventionelle Wahrheit* beschreibt, dass und wie die einzelnen Hinsichten *mit Benennungen belegt* werden. Sie ist eine *konventionelle* Wahrheit, weil dieses Benennen gemäß einer Vorstellung etwas ist, *auf das man sich geeinigt hat*, weil es somit eine *Konvention* ist.

Die *so* beschriebene *Konventionelle Wirklichkeit* ist die *eigentliche* oder *wirkliche* Art des Bestehens der Gegenstände. Wir erkennen dies um so bestimmter, je intensiver wir diese Sachlage analysieren und untersuchen, und je mehr wir bei diesen Analysen und Untersuchungen das logische Denken einsetzen. Wer dieserhalb ganz genaue und präzise Überlegungen und logische Analysen durchführt, wird schließlich erkennen, dass dies zudem die *einzige* Art und Weise ist, *wie* die Gegenstände bestehen, dass es somit *keine andere* Art ihres Bestehens gibt und auch nicht geben kann, dass sie leer von einer unabhängigen und unbezogenen Bestehensweise sind. *Das* ist ihre *Letztliche Wirklichkeit.*

Ob man nun mit den Methoden der Wissenschaften die Art der Existenz der Objekte untersucht oder ob man in analytischen Meditationen mit scharfer Logik die Art des Bestehens der Gegenstände ergründet, das führt jeweils schließlich zum selben Ergebnis; denn diese von Benennung und erfassender Vorstellung abhängige Art des Bestehens ist die einzige Art, die tatsächlich jeglicher scharfen Analyse standhält.

Doch auch dann, wenn wir im Verlauf eines solchen Vorgehens dazu kommen, *intellektuell zu verstehen*, dass die Gegenstände auf diese Art bestehen, ist dies dennoch *nicht* die Weise, in der wir sie *erfassen*: Dieses *Erfassen* stimmt *nicht* mit dem *intellektuellen Verstehen* überein; vielmehr *unterscheidet* es sich von diesem *sehr*.

Wenn wir etwa irgendwo einen Freund sehen, dann ist unser Eindruck der, dass dieser in ganz unabhängiger Weise als ein festes, konkretes Stück dort draußen selbständig und unabhängig besteht; und den gleichen Eindruck haben wir, wenn wir eine uns unangenehme Person wahrnehmen. Dies ist die Art und Weise, wie uns die Gegenstände in unserer Unwissenheit – in unserem Fehlwissen – erscheinen.

Unser Geist ist ja im Zustand von *Irrung* – von Verblendung,

von Unklarheit, von *Moha* –, und mehr noch: Er ist im Zustand von *Unwissenheit* – von feinem, von fein und unbemerkt wirkendem Fehlwissen, von *Avidyā* –, der Wurzel aller Befleckungen des Geistes. Denn diese Unwissenheit des Geistes bewirkt, dass wir spontan die Objekte in einer *verkehrten* Weise erfassen, *nicht* in der Art des *abhängigen und bezogenen Bestehens*, in der wir sie bei einer logischen Analyse erkennen.

Zwar können wir mit intellektuellen Überlegungen erkennen, dass das eigene Ich in Abhängigkeit von seinen Ursachen, Teilen, in Bezogenheit auf andere Objekte wie auch auf dem eigenen Namen sowie in Abhängigkeit zu der – mit diesem Namen gekoppelten – Objekte erfassenden Vorstellungen besteht. Aber dann, wenn uns Gedanken wie "Ja, *ich* bin froh und glücklich!" oder "Ja, *ich* bin traurig und verzweifelt!" in den Sinn kommen, in *solchen* Augenblicken erscheint *dieses* Ich in *keiner* Weise so, dass es in dieser *abhängigen* und *bezogenen* Art besteht. Vielmehr erscheint es uns dann so, als ob dieses Ich irgendwo in unserem Körper ein festes Stück ist, ein unteilbarer Klotz, eben dieses *Ich*, das froh und glücklich ist, oder eben dieses *Ich*, das traurig und verzweifelt ist: Uns erscheint dann, dass da drinnen ein ganz konkretes und festes Stück ist, das *unabhängig* und *unbezogen* besteht, das jedenfalls selbständig und selbsthaft ist, das deshalb als "Ich" zu bezeichnen ist und das auf alle Fälle ungemein wichtig ist; uns erscheint dann, dass in uns drinnen ein Ich ist, das unabhängig vom Körper und vom Geist und unbezogen auf das Erfasstwerden mittels der Benennung und der mit ihr verbundenen objekterfassenden Vorstellung ist, ein Ich, das Herr und Besitzer von Körper und Geist ist, das daher sehr wichtig ist, und das nun eben Glück oder aber Leid erlebt hat und weiter erlebt. Von diesem uns so wichtig erscheinenden Ich haben wir dann den Eindruck, dass wir es pflegen und beschützen müssen.

Obwohl es in Wirklichkeit kein solches Ich gibt, das von dieser Natur ist, greifen wir auf Grund der Unklarheit und Dumpfheit unseres Geistes dennoch nach diesem Ich; eben dieses Greifen wird als "Greifen nach inhärenter Existenz", als "Greifen nach eigenständigem Bestehen" bezeichnet. Und dies ist ein Zustand des Geistes, der etwas erfasst, das es in Wirklichkeit nicht gibt.

Wenn man auf diese Feststellung hin nun fragt: "Ja, gibt es mich dann gar nicht?", dann lautet die Antwort: "Solches zu denken ist

falsch; denn was besteht, das gibt es auch tatsächlich!"

Es gibt mich, und es gibt andere; die eigene Person existiert, und andere Personen existieren ebenfalls. Es gibt Glück, und es gibt Leid. Es gibt erleuchtete Wesen, und es gibt unerleuchtete Wesen.

Nun – so ist dann weiter zu fragen –, wenn es alle diese Wesen gibt, was ist dann ihre Art des Bestehens? Ihre Art des Bestehens – so ist darauf zu antworten – ist anders, als diese uns erscheint: *Uns* erscheint sie so, als ob diese Gegenstände in *unabhängiger und unbezogener* Weise von *ihrer eigenen Seite her* bestehen würden; und *das* ist es, was es *nicht gibt.* Vielmehr bestehen sie in *abhängiger und bezogener* Weise; und diese Hinsichten ihrer Wirklichkeit – diese *Konventionelle Wirklichkeit* – beschreibt die *Konventionelle Wahrheit.*

Was – so ist weiter zu fragen – ist aber unter "Letztliche Wahrheit" zu verstehen? Darauf ist zu antworten, dass die *Letztliche Wahrheit* die *Leerheit* darlegt, dass sie somit die *Beschreibung der Leerheit* ist, die Darlegung der *letztlichen Art des Bestehens der Gegenstände*, die Beschreibung der *Letztlichen Wirklichkeit.*

In der Philosophie des Buddhismus wird an entscheidender Stelle der Ausdruck "leer" verwendet. Wenn nun gesagt wird: "Alle Objekte sind leer", dann besagt das *nicht*, diese Gegenstände und insbesondere diese Körper seien hohl wie Luftballone und innen gänzlich leer; dies ist *nicht* die Bedeutung des Wortes "leer". Eine solche Aussage besagt auch *nicht*, die Gegenstände würden nicht existieren, und somit sei alles das, was wir wahrnehmen, nur Täuschung unseres Geistes, es gäbe daher in Wirklichkeit keine Bäume, keine Berge, keine Häuser und überhaupt nichts gibt; vielmehr sei alles nur leer wie der leere Raum: Dies ist *nicht* die Auffassung, nach der dieses Wort gebraucht wird.

Was ist sodann unter "leer" und "Leerheit" – auf Sanskrit: unter "śūnya" und "Śūnyatā" – zu verstehen? Damit ist folgendes gemeint: *Weil* alle Gegenstände in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehen, haben sie *keine eigenständige Bestehensweise*, keine innewohnende Identität, keine inhärente Existenz, kein Aus-sich-heraus-Bestehen; sie sind leer hiervon, sie sind *leer von eigenständigem Bestehen.* Und *das* ist es, was unter "leer" und unter "Leerheit" zu verstehen ist.

Ich möchte dies am Beispiel des Ichs verdeutlichen. Vorhin habe ich erklärt, dass das Ich etwas ist, das in Abhängigkeit von Ursachen

und Umständen sowie von seinen Teilen besteht und in Bezogenheit auf Benennung und erfassender Vorstellung. Wenn es nun heißt: "Dieses Ich ist *leer*", dann besagt dies, dass die *letztliche Art des Bestehens* dieses Ichs die *Leerheit* ist; und dies wiederum bedeutet, dass es ein *eigenständiges* und *absolutes* Ich, wie wir es spontan erfassen, ein von Körper und Geist nicht abhängiges und auf Benennung und Erfasstwerden nicht bezogenes Ich, das demnach von seiner eigenen Seite her in uns zu bestehen scheint, *nicht gibt*, dass das *tatsächlich bestehende* Ich vielmehr *leer von dieser Hinsicht des eigenständigen Bestehens* ist, dass es ein *relatives* Ich ist, mit anderen Worten: ein *nominelles*,ein *konventionell bestehendes* Ich.

Denn *wenn* es ein solches unabhängig bestehendes Ich *gäbe*, dann müsste es auch *auffindbar* sein. Solange wir uns nämlich *nicht genau* analysieren und untersuchen, *scheint* es uns so, *als ob* ein solches unabhängiges und unbezogenes Ich in uns vorhanden wäre; so, wie es uns hierbei *erscheint*, müsste es dann aber auch *auffindbar* sein, wenn man mit genauer Vorgehensweise nachforscht. Sowie man dies aber tut, stellt man fest, dass es *nirgendwo zu finden* ist.

Wenn es – als Annahme gesetzt – ein solches unabhängiges Ich gibt, dann muss es zweifellos innerhalb des eigenen Körpers bestehen; denn außerhalb dieses Körpers wird es sich zu unseren Lebzeiten bestimmt nicht aufhalten. Aber man kann den eigenen Körper vom Scheitel bis zur Sohle daraufhin durchsuchen; und man kann den Geist in allen seinen Teilen und Hinsichten untersuchen, solange es einem beliebt: Nirgendwo wird man dabei dieses unabhängige und unbezogene, dieses von seiner eigenen Seite her bestehende Ich ausfindig machen.

Dieses Ich hat also die Eigenschaft, dass es als ein eigenständiges Ich vorhanden zu sein scheint, solange man es nicht genau analysiert und untersucht, und dass, sowie man dieses tut, dieses eigenständige Ich auf der Stelle zu verschwinden scheint.

Weil es in Wirklichkeit kein solches unabhängig und unbezogen bestehendes Ich gibt, ist bei entsprechend genauer Untersuchung auch kein derartiges Ich zu finden. Bei einer genauen Analyse findet man vielmehr nur das *Leersein von einem solchen eigenständigen Ich.* Deshalb wird gesagt, dass in Wirklichkeit nur die *Leerheit von einem solchen eigenständigen Ich* existiert, dass das *Nichtvorhandensein eines eigenständigen Ichs* besteht.

Das ist ähnlich dem Wahrnehmen einer Illusion, etwa einer Fatamorgana: Wenn wir irgendwo in der Ferne etwas sehen, das in Wirklichkeit eine Fatamorgana ist, dann erscheint es uns so, als ob dort in der Ferne Häuser, Pflanzen und Lebewesen sind; je näher wir uns zu dieser Stelle hinbewegen, an der wir das Wahrgenommene vermuten, um so unklarer wird die Erscheinung; und wenn wir diesen Ort erreicht haben, finden wir dort, wo und wie wir dann auch suchen, überhaupt nichts von dem, was uns zuvor als wirklich erschienen ist. In eben dieser Weise verschwindet dieser Anschein eines eigenständigen Ichs beim genauen Untersuchen, das uns zuvor so konkret erschienen ist.

Diese Eigenschaft des Ichs, leer von eigenständigem Bestehen zu sein, ist im Übrigen eine Eigenschaft der Objekte insgesamt: *Alle* Gegenstände sind *leer* von eigenständigem Bestehen, sie sind *leer* von Eigennatur, sie sind *leer davon*, ihre eigene Bestehensweise – ihre inhärente Identität – in sich zu tragen; und sie sind *deshalb* leer hiervon, *weil* sie in abhängiger und bezogener Weise bestehen. Deshalb wird gesagt, dass die *Letztliche Wahrheit* darlegt, dass alle Gegenstände *leer von eigenständigem Bestehen* sind, dass die *Letztliche Wirklichkeit* eben dieses *Leersein* aller Gegenstände *von eigenständigem Bestehen* ist.

In dieser Weise sieht man, dass sich die Konventionelle und die Letztliche Wahrheit nicht widersprechen, sondern sich vielmehr gegenseitig bestätigen, dass sie sich gegenseitig stützende Hinsichten der Wirklichkeit darstellen und beschreiben: Die *Konventionelle Wahrheit* beschreibt die Tatsache, dass *alle Objekte in abhängiger und bezogener Weise bestehen*; und die *Letztliche Wahrheit* beschreibt die Tatsache, dass *alle Objekte leer von eigenständigem – von innewohnendem – Bestehen sind.* Diese beiden Hinsichten der Wirklichkeit sind in erkennbarer Weise aufeinander bezogen; und entsprechend begründen die beiden Wahrheiten gegenseitig ihre Gültigkeit.

Wenn man sie so als einander nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr als sich gegenseitig stützend sieht, und wenn man daher einsieht, dass dies so sein muss, dann hat man ganz wichtige Teile des Buddhismus richtig verstanden. Wer sie in dieser Weise in ihrer richtigen Bedeutung versteht, ist auch nicht der Gefahr ausgesetzt, in eines der beiden Extreme des Eternalismus und des Nihilismus zu fal-

len, den größten Fehlern, die einer Philosophie unterlaufen können: Indem man erkennt, dass alle Dinge in abhängiger und bezogener Weise *bestehen*, wird das *Extrem des Nihilismus* vermieden; und indem man erkennt, dass alle Gegenstände leer von eigenständigem Bestehen und innewohnender Identität und demnach *leer* von *unabhängigem* und *unbezogenem* Bestehen sind, wird das *Extrem des Eternalismus* vermieden. Dadurch wird die Auffassung und Anschauung zum *Mittleren Weg* hin gelenkt.

Dies ist also die *grundlegende* Art des *Bestehens der Gegenstände*. Deren Beschreibung besteht in der Darlegung des Hintergrundes, wie die grundlegende oder letztliche Wirklichkeit der bestehenden Gegenstände beschaffen ist.

Ein *Teil* dieser Gesamtheit aller bestehenden Gegenstände ist von höchster Wichtigkeit: Dies sind die *Wesen*, die *Lebewesen*.

Die Wesen sind das Wichtigste; und sie sind daher das, was Buddha in allen seinen Unterweisungen anspricht und was daher der Kernpunkt des ganzen Buddhismus geworden ist. Denn die Belehrungen Buddhas sind vor allem auf die Art des Bestehens der Wesen bezogen, beschreiben dabei deren Situation, und enthalten sodann auch Darlegungen von Methoden zum Verbessern dieser Situation, zum Erfüllen der Erfordernisse und Wünsche der Wesen. Dies ist, genau gesehen, der einzige Inhalt aller Erklärungen, die Buddha gegeben hat: Nur auf die Wesen hin sind seine Unterweisungen ausgerichtet. Ob er nun Erklärungen zur Philosophie oder zur Ethik oder zur Meditation gegeben hat, ob diese Erklärungen im Sinne des Kleinen Fahrzeugs oder des Großen Fahrzeugs des Sūtra-Weges oder des Großen Fahrzeugs des Tantra-Weges sind: Sie alle sind daraufhin ausgerichtet, die eigentliche Situation der Wesen darzulegen und sodann Wege zur Verbesserung dieser Situation aufzuweisen.

Die *Wesen* sind der Grund dafür, dass es den Buddhismus gibt, und *nur* die Wesen. Für *sie* hat Buddha diese Weltanschauung entwickelt und so dargelegt, dass sie angewendet werden kann; gäbe es die Wesen nicht, so gäbe es keinen Grund hierfür. In diesem Sinn hat Buddha auch gesagt, dass alles, was er an Dharma selbst angewendet und sodann unterrichtet hat, einzig auf das Wohl der Wesen ausgerichtet ist und in diesem Sinn einzig auf die Wesen bezogen und somit von ihnen abhängig ist.

Was ist nun aber unter dem Wort "Wesen" zu verstehen? Die

Wesen unterscheiden sich von den anderen Objekten dadurch, dass sie *Geist besitzen*; und *weil* sie Geist besitzen, sind sie in der Lage, *Glück wie auch Leid zu erleben*. Dies ist der Grund dafür, die Wesen als etwas außerordentlich Wichtiges und Bedeutendes zu erachten.

Die Wesen haben die Eigenschaft, Glück zu erleben und auch Leid zu erleben, sich nach Glück zu sehnen und Leid vermeiden zu wollen; dies ist das besondere Merkmal der Lebewesen, das sie von den anderen Gegenständen unterscheidet, vom Pflanzlichen und vom Unbelebten.

Auch wir Menschen sind Wesen: Wir erleben Glück wie auch Leid; und wir wünschen uns, Glück zu erlangen sowie Leid zu vermeiden. Eben dieser Wunsch aber macht es wichtig, Methoden zu kennen, um durch ihre Anwendung Leid zu vermeiden und Glück zu erreichen.

Doch nicht nur Menschen sind Wesen; vielmehr sind selbst die kleinsten Insekten Wesen. Alle diese Wesen besitzen Geist. Sie alle sind sich in ihrem ständigen Wunsch, Glück zu erlangen und kein Leid erleben zu müssen, gleich; und sie sind sich auch darin gleich, dass sie, einzig um dieses Ziel zu erreichen, ständig in Eile sind und sich dauernd hierher und dorthin bewegen.

Einzig für dieses Ziel bewegen sich die Tiere von morgens bis abends, so schnell sie es jeweils vermögen. Und die Menschen verhalten sich ebenso: Von morgens bis abends veranstalten sie einen Wirbel, nur um dieses Ziel zu erreichen. Der *größte* Teil aller dieser Bewegungen und Geschäftigkeiten ist darauf ausgerichtet, jeweils *eigenes* Glück zu gewinnen und *eigenes* Leid zu vermeiden; *einige* Wesen mit größerer Kraft des Geistes und größerer Entschlossenheit sind hingegen damit befasst, das Leid *Anderer* zu beseitigen und das Wohlergehen *Anderer* zu erreichen.

So werden also, kurz gesagt, alle Tätigkeiten – seien sie nun weltliche Beschäftigungen oder hingegen Anwendungen von Weltanschauung im Allgemeinen und von Dharma im Besonderen – stets mit dem Ziel durchgeführt, Leid zu vermeiden und Glück zu erreichen.

Um dieses aufeinander bezogene Paar von Zielen zu erreichen, wendet man eine Vielzahl von Methoden – von Vorgehensweisen – an. Fragt man sich nun, ob die Vorgehensweisen, die man kennt und benützt, tatsächlich dazu führen, diese beiden ersehnten Ziele *vollständig* zu verwirklichen, dann wird man darauf wahrheitsgemäß

antworten müssen, dass die uns im Allgemeinen bekannten Verfahrensweisen vielleicht in der Lage sind, die ersehnten Ziele *zum Teil* zu verwirklichen, aber *nicht gänzlich*.

Für kurze Zeitspannen erbringen die entsprechenden Bemühungen, die wir ausführen, manchmal teilweise die Erfüllung dieser Wünsche und manchmal sogar deren gänzliche Erfüllung. Manchmal hingegen sind die Bemühungen, die wir anwenden, um diese beiden ersehnten Ziele zu erreichen, von der Art, dass wir zwar *glauben*, sie würden zum Ziel führen, dass ihre Anwendung *tatsächlich* aber das *genaue Gegenteil* herbeiführt. Das sind Erfahrungen, die wir im Vollzug solcher Anwendungen ständig machen.

Wenn somit die Methoden richtig sind, dann führt ihre Anwendung wenigstens teilweise zu diesen Zielen; wenn sie hingegen verkehrt sind, dann führt ihre Anwendung gerade umgekehrt von diese Zielen fort.

Wenn wir beispielsweise krank sind, gehen wir zum Arzt; und wir nehmen sodann die uns von ihm verschriebenen Arzneien ein. Dieses Vorgehen ist – so wollen wir hier, den Arzt und seine Therapie betreffend, annehmen – eine fehlerfreie Methode, eine auf die Gesundung hin ausgerichtete Vorgehensweise, deren richtige Ausführung die Heilung von der Krankheit herbeiführt. Fragt man sich sodann, ob mit der Ausführung dieser Vorgehensweise *alles* Leid beseitigt und *alles* ersehnte Glück herbeigeführt werden kann, und dies nicht nur zeitlich begrenzt, sondern vielmehr auf Dauer, so ist darauf zu antworten, dass dem *nicht* so ist: Nur ein *bestimmtes* Leid kann dadurch beendet werden, und nur ein *bestimmtes* Ausmaß an Glück kann dadurch erlangt werden. Die Ausführung dieser Vorgehensweise beseitigt auch nur *für eine begrenzte Zeitspanne* das unerwünschte Leid der Krankheit; sie macht es jedoch *nicht* möglich, *künftig nie wieder* krank zu werden. Aber sie bleibt dennoch eine *fehlerfreie* Methode, von der es richtig ist, dass man sie zum gegebenen Anlass anwendet; es handelt sich dabei eben nur *nicht* um eine *vollständige* Methode.

Wenn man hungrig ist, dann Nahrung einzunehmen, oder wenn man arm ist, sich dann ein Vermögen zu erwirtschaften, das sind durchaus *fehlerfreie* Vorgehensweisen, aber eben *keine vollständigen* Verfahrensweisen.

Unter den Methoden, die wir zum Erreichen dieser beiden Ziele

anwenden, sind jedoch auch viele *verkehrt*. Wenn wir etwa andere täuschen und betrügen, oder wenn wir gegen andere Streit oder gar Krieg führen, um dadurch für uns selber Gewinn einzubringen und dadurch das Ziel des Gewinnens von Glück und das Ziel des Vermeidens von Leid zu erreichen, dann wenden wir zwar diese Vorgehensweisen mit einem solchen Wunsch an; sie sind aber dieserhalb gänzlich verkehrt. Denn deren Durchführungen fügen im *gegenwärtigen* Augenblick den *anderen* Schaden zu; und sie erzeugen die Ursachen dafür, dass *man selber* in der *Zukunft* Schaden erleben wird. Die Durchführung solcher verkehrten Methoden bringt also letztlich sowohl einem selbst als auch den anderen nichts als Schaden.

Dies sind die beiden Arten von Vorgehensweisen, die wir üblicherweise anwenden: Die *verkehrten Methoden* verfehlen jene beiden Ziele *gänzlich*, und desgleichen das *verkehrte* Anwenden von an sich *richtigen* Methoden. Aber auch *allein* das *richtige* Anwenden *richtiger Methoden* führt offensichtlich *nicht* zu einem *vollständigen* und *bleibenden* Erreichen jener beiden Wünsche.

Wo machen wir in diesem Zusammenhang einen Fehler? Wir bringen in unsere Erwägungen und Handlungen dadurch einen Fehler ein, dass wir *nicht* in der Lage sind, die *wirklichen* Ursachen für *Glück* sowie die *wirklichen* Ursachen für *Leid* in *fehlerfreier* Art zu erkennen.

Glück und Leid entstehen aus ihren Ursachen und Umständen. Um *richtige* Methoden anwenden zu können, ist es daher unumgänglich, die *eigentlichen* Ursachen von Glück und Leid *genau* zu ermitteln und zu erkennen. Denn solange man diese nicht richtig ermittelt und erkennt, werden die Methoden, die man anwendet, um das ersehnte Eintreffen von Glück und das erhoffte Ausbleiben von Leid zu erreichen, nie vollständig und wirkungsvoll sein können.

In Bezug auf das Ausfindigmachen der eigentlichen Ursachen von Glück wie auch von Leid machen wir im Allgemeinen sehr große Fehler:

Bezüglich der Ursachen von Leid sehen wir meistens *äußere* Gegenstände als verantwortlich dafür an, dass wir Unbehagen durchzumachen haben; und entsprechend denken und sprechen wir dann: “Er ist schuld”, oder “Sie ist schuld”, oder “Das Wetter ist schuld”, oder “Das Automobil ist schuld”, oder “Das andere Land ist schuld”. Solche äußeren Gegenstände erachten wir als die Wurzeln unseres Leids;

und eben dieses Dafürhalten, dass das Leid, das einem widerfährt, von *draußen* zu einem kommt, so dass man seinen Finger dorthin – auf seinen angeblichen äußeren Ursprung – richten kann, diese Einstellung bezüglich der Ursachen unseres Leids ist der große Fehler, den wir immer wieder begehen. Manche Leute treiben das dann noch auf die Spitze und vertreten die Auffassung, dass das erlebte Unbehagen von äußeren Dingen wie Gespenstern, Dämonen oder Teufeln verursacht worden ist, dass diese also für unser Leid verantwortlich sind. Dies ist eine zusätzliche Steigerung jenes großen Fehlers; denn solche eigenartigen Wesen, die uns Leid zufügen, gibt es nicht.

Auch hinsichtlich der Ursachen von Glück, das wir ersehnen, bilden wir uns ein, dass es in den *äußeren* Gegenständen zu finden ist, etwa im zu erwerbenden Geld, oder in einem neuen Freund bzw. einer neuen Freundin, oder in einem neuen Partner, oder in einem neuen Haus, oder in einem anderen Land; und so suchen wir beständig nach neuen derartigen Dingen, von denen wir uns erhoffen, dass sie unseren Wunsch nach Glück erfüllen; in dieser Hoffnung strengen wir uns dann an, um so diese ersehnten Gegenstände zu gewinnen. Wenn wir sie dann schließlich bekommen haben, meinen wir zunächst, dass wir durch sie das so lange ersehnte Glück nun endlich erleben werden. Doch bald – und meist schon nach kurzer Zeit – können wir an uns bemerken, dass wir immer noch nach Glück hungern; denn der erlangte Gegenstand ist *nicht* in der Lage, in uns *alle* Leiden zu beseitigen und uns *alles* ersehnte Glück zu bringen. Daher glauben wir nun, dass wir noch ein zusätzliches, weiteres Objekt benötigen, das uns schließlich das ersehnte Glück in vollständiger Weise bringt; und so sind wir ständig – getrieben von dieser fehlerhaften Auffassung – auf der Suche nach äußeren Gegenständen, die uns glücklich machen sollen. Und auch bezüglich des Glücks meinen einige, dass uns dieses von *draußen*, von einem äußeren unsichtbaren Wesen, demnach von einem guten Geist, gebracht wird; dies ist die entsprechende Steigerung des grundsätzlichen Fehlers, der auf der Suche nach dem Glück gewöhnlich gemacht wird.

Natürlich *können* äußere Objekte durchaus Umstände oder Begleitfaktoren sein, die in uns Glück oder aber Leid auslösen; sehr oft sind sie solches aber *nicht tatsächlich*, sondern nur in unserer Einbildung. Aber selbst *wenn* sie einen Einfluss auf unser Glück sowie auf unser Leid haben, sind sie *nie mehr* als *beeinflussende Fakto-*

ren und insbesondere *nie* die *eigentlichen Ursachen*; sie sind dann nur die *Umstände*, sozusagen die *Ursachen zweiter Klasse*, jedoch *nicht* die *bestimmenden Ursachen*. Denn sie sind *keine* stabilen oder festen Ursachen; sie sind *keine* Ursachen, auf die man sich gänzlich verlassen darf.

Ein Umstand, der für uns zu einem früheren Zeitpunkt ein Umstand des Glücks war, kann für uns im Laufe der Zeit zu einem Umstand des Leids werden. Genauso kann aber auch ein gegenwärtiger Umstand des Leids zu einem späteren Zeitpunkt zu einem Umstand werden, der in uns dann Glück auslöst. In gleicher Weise kann eine bestimmte Person für den einen ein Umstand des Wohlbehagens und Glücks sein, für den anderen jedoch ein Auslöser von Unbehagen und Leid.

Wenn man eine scharf gewürzte Speise einnimmt, dann ist dies für einen Asiaten in der Regel ein Auslöser unbeschreiblichen Wohlbehagens und Glücks, für einen Menschen des Abendlands hingegen zumeist ein Auslöser von unerträglichem Brennen. Und genauso finden manchen Personen bestimmte Gegenstände schön, während andere diese als hässlich ansehen. Manche finden eine bestimmte Musik schön und angenehm, die andere wiederum als unerträglich empfinden. Solche und ähnliche Beispiele zeigen, dass die äußeren Gegenstände nicht die eigentlichen Ursachen für unser Glück oder für unser Leid sind, sondern lediglich als auslösende Umstände hierfür auftreten.

Oft betrachtet man Geld als die Quelle des eigenen Glücks. Wenn man in der Lage ist, mit Geld in richtiger und kluger Weise umzugehen, wenn man also diesen Besitz mit Zufriedenheit und Genügsamkeit genießt, dann kann dieses Geld zweifellos ein Umstand sein, der in einem den Zustand von Glück auslöst. Wenn man hingegen voll Gier und Verlangen nach viel und immer mehr Geld strebt, dann kann das erlangte Geld durchaus ein Umstand werden, der einem unbeschreibliches und unvergleichliches Leid beschert. Denn ein unter solchen Umständen gewonnenes Geld ist, von anderen damit verbundenen Problemen ganz abgesehen, in der Lage, einen in einen Zustand zu versetzen, in dem man keinen ruhigen Schlaf mehr hat: Während andere Leute ruhig und entspannt schlafen können, wird dann die Sorge darüber, dass und wie einem das angehäufte Geld abhanden kommen kann, schließlich dazu führen, dass man wie ein

Gefangener leben muss, von dicken Mauern und von Wächtern umgeben, so dass einem dann das Leben zur Hölle wird.

Auch heilige Objekte – wie etwa eine Kirche, oder ein Tempel, oder eine Statue – können für Viele, die ein entsprechendes Vertrauen in solche Gegenstände haben, zu einem sehr positiven Faktor werden, indem durch den Anblick derselben in ihnen Freude, Vertrauen und ähnliche aufbauende und dadurch zum Heilsamen hinlenkende Wirkungen ausgelöst werden; für Andere hingegen, die Kirchen oder Tempel oder Statuen nicht ausstehen können, werden solche Objekte, sowie sie ihrer ansichtig werden, nichts Positives auslösen, sondern nur Abneigung, Ärger und Wut erzeugen. Selbst von diesen – "heilige Objekte" genannten – Gegenstände gilt somit, dass es ganz von der eigenen Einstellung abhängt, ob sie in einem Vertrauen und Glück oder aber Ärger und Unbehagen auslösen.

Dieses so sehend, hat Buddha erklärt, dass die *äußeren Gegenstände* lediglich *Umstände* und *Begleitfaktoren* sind, die in einem Glück oder aber Leid auslösen, und dass die *eigentlichen Ursachen* für das Erleben von Glück wie auch von Leid *im eigenen Geist* liegen.

Diese inneren Ursachen haben zwei Ebenen. Die eine Ebene besteht aus den eigenen *Handlungen*, seien diese nun aufbauend und zu Heilsamem führend oder seien sie zerstörend und zu Unheilsamem führend; sie besteht somit aus jenen Tätigkeiten, die mit "Karman" bezeichnet werden. Die andere Ebene besteht aus den *Beweggründen* oder *Motivationen*, die zu solchen Handlungen führen. Die grundlegende Ebene ist die der Motivationen, der Beweggründe; diese aber hängen in erkennbarer Weise vom eigenen *Geist* ab, und bei uns gewöhnlichen Wesen zudem von den *Verunreinigungen* des Geistes, von seinen *Verblendungen*, die mit "Kleśa" bezeichnet werden.

Wenn im eigenen Geist die Wurzeln für Leiden – wie Unwissenheit, Ichbezogenheit, Begierde, Hass, Stolz und Eifersucht – in starkem Ausmaß vorhanden sind, dann wird einem Leid widerfahren, und mehr noch: dann wird einem beständig und ununterbrochen sehr großes Leid widerfahren; wie angenehm die äußeren Umstände dann auch sein mögen, man wird in keiner Umgebung wirkliches Wohlbehagen erleben können. Denn wenn sich der eigene Geist in einem derartigen Zustand befindet, werden die Handlungen, die dieser Zustand verursacht, fehlerhafte Handlungen sein; und als Auswirkungen werden diese ausgeführten Tätigkeiten dann einem selbst

wie auch den anderen nur Unbehagen bringen.

Wenn – im Gegensatz dazu – im Geist einer Person Weisheit, Erbarmen, Güte, Genügsamkeit, Zufriedenheit und Geduld vorhanden sind, dann wird sie Wohlergehen und Glück erleben. Denn diese aufbauenden Kräfte des Geistes werden die Handlungen von Körper, Rede und Geist zu guten und wertvollen Tätigkeiten gestalten, zu Handlungen, die der Person selbst wie auch den anderen Wesen Glück und Wohlergehen einbringen.

Daher hat Buddha deutlich gemacht, dass die eigentlichen Ursachen für das Glück sowie für das Leid, das wir erleben, im eigenen Geist liegen. Er hat erklärt, welche Ursachen Leid erzeugen und welche Ursachen Glück hervorbringen. Und er hat auch dargelegt, dass und wie man diese Faktoren zu erkennen hat, um dadurch in die Lage zu kommen, die Ursachen für Leid abzuschwächen und die Ursachen für Glück durch methodisch gezielte Anwendung entsprechender Mittel zu stärken und zu entwickeln.

Wie schwach oder aber wie stark die Ursachen für Leid in einem auch sind, sie können zur Gänze beseitigt werden. Der Grund dafür, dass solches möglich ist, liegt darin, dass Geisteskräfte wie Unwissenheit, Begierde und Hass *nicht* ein Bestandteil der *Natur des Geistes* sind. Denn die Natur des Geistes ist nicht von solchen Fehlern durchzogen; sie ist vielmehr frei von ihnen.

So treten am Himmel dann und wann Wolken auf. *Dass* das so ist, liegt *nicht* an der *Natur des Himmels*. Dennoch machen gelegentlich solche Wolken hier auf der Erde alles dunkel und finster; aber wenn danach ein entsprechend starker Wind weht, dann bläst er alle Wolken fort, so dass der Himmel daraufhin nicht mehr verdeckt und trüb, sondern völlig klar und hell ist. Wenn an diesem klaren Himmel dann die Sonne scheint, wird durch sie zusätzlich alles erhellt.

In gleicher Weise treten in unserem Geist gelegentlich Unwissenheit, Begierde und Hass in solcher Stärke auf, dass in uns alles dunkel und finster wird. Wenn dann aber Gegenmittel gegen diese Verunreinigungen und Verblendungen des Geistes eingesetzt werden, dann ist es möglich, sie alle aus dem Geist herauszublasen, so dass dieser dann gänzlich klar und hell wird. Wenn nach dem Herausblasen dieser verunreinigenden und verblendenden Faktoren dann im klaren Geist die Kräfte der Weisheit, des Erbarmens und der Güte stark und kräftig gemacht werden, dann gleicht dieser Geist einer

hell strahlenden Sonne.

Die heilsamen Zustände des Geistes haben die Eigenschaft, dass sie fest und stabil sind, weil sie nämlich auf einer fehlerfreien und richtigen Grundlage beruhen. Die unheilsamen Zustände des Geistes sind hingegen instabil, da sie fehlerhaft begründet sind, da die ihnen zu Grunde liegende Auffassung nicht der Wirklichkeit entspricht.

Alle unheilsamen Zustände des Geistes haben – wie ich zuvor schon erwähnt habe – ihre Grundlage in der Unwissenheit des Greifens nach eigenständigem Bestehen; diese Unwissenheit ist ein getäuschter, ein verkehrter Zustand des Geistes. Wenn man die Gegenmittel gegen das Auftreten unheilsamer Zustände entsprechend stark einsetzt, ist es möglich, alle diese verkehrten Zustände aus dem Geist gänzlich zu entfernen.

Wie aber bringt man diese Gegenmittel hervor? Man entwickelt, kräftigt, festigt und vervollkommnet sie im Durchführen der *Dreifachen Schulung*, die aus *Tugendhaftigkeit*, aus *Sammlung des Geistes* und aus *Weisheit* bestehen.

Diese hier anzustrebende Weisheit ist nicht ein vielfältiges intellektuelles Wissen um die unterschiedlichen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Dingen. Vielmehr ist sie in erster Linie eine Weisheit, die in vollständiger und fehlerfreier Weise die Konventionelle Wahrheit wie auch Letztliche Wahrheit direkt erkennt, die diese beiden Seiten der Wirklichkeit direkt wahrnehmen kann; sie ist die Weisheit, die alle Gegenstände in abhängiger und bezogener Weise versteht, und die dabei erkennt, dass die Gegenstände aus eben diesem Grund leer von eigenständigem Bestehen sind, dass sie leer davon sind, eine inhärente Identität in sich zu tragen.

Darauf aufbauend ist sodann die Weisheit zu gewinnen, die aus der Erkenntnis entsteht, dass *alle* Wesen mit einem selber in Beziehung stehen, dass sie zu einem selber sogar eine außerordentlich *enge* Verbindung haben; diese äußerst wichtige Weisheit entspringt dem Erkennen, wie *nahe* einem die anderen Wesen sind und wie sehr man sie daher *wertzuschätzen* hat.

Gegenwärtig teilen wir die anderen Wesen in die folgenden drei Gruppen ein: in unsere Freunde, in unsere Feinde, und in die uns Gleichgültigen, insbesondere die uns Unbekannten. Den Mitgliedern der ersten Gruppe gegenüber haben wir ein starkes Anhangen, eine starke Zuneigung; nach ihnen haben wir ein starkes Verlangen.

Gegenüber den Lebewesen aus der zweiten Gruppe empfinden wir eine starke Abneigung. Den Wesen der dritten Gruppe gegenüber verhalten wir uns gleichgültig und unbeteiligt; was auch immer mit ihnen geschieht, das rührt uns kaum. Ein solches Verhalten aber ist ein großer Fehler, den wir begehen.

Diese Fehleinstellung gilt es zu verändern. Es gilt zu erkennen, dass wir *allen* anderen Wesen in *gleicher* Weise *zu äußerstem Dank verpflichtet* sind, weil wir von ihnen nämlich außerordentliche Güte und Hilfe erhalten haben. Zu allererst müssen wir hierzu erkennen, dass wir in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft einzig dank der anderen gelebt haben, leben und leben werden, dass es uns somit nicht möglich ist, ohne Bezogenheit zu den anderen Wesen und ohne Abhängigkeit von ihnen zu überleben und zu bestehen.

Und indem man dies sieht, ist es wichtig, genau und zweifelsfrei zu erkennen, dass das Ziel der eigenen Anstrengungen darauf zu richten ist, nicht *nur* das Erreichen des *eigenen* Glücks und das Beseitigen des *eigenen* Leids zu suchen, sondern das ersehnte Glück *aller* Wesen herbeizuführen und zu verwirklichen und das Leid *aller* Wesen zu beseitigen. Setzt man sich dieses Ziel, so ist daraufhin einzusehen, dass man es erst dann verwirklichen kann, wenn man die Fehler, die im eigenen Geist vorhanden sind, gänzlich beseitigt und die heilsamen Möglichkeiten und Fähigkeiten des eigenen Geistes zur Vollendung gebracht hat. Daher sollte man mit der Entschlossenheit, das Wohl aller Wesen herbeizuführen, dann als erstes darum bemüht sein, die Fehler des eigenen Geistes aus ihm gänzlich zu entfernen und die eigenen heilsamen Fähigkeiten zu entwickeln und zu vollenden. Es gilt, mit dieser Absicht den Zustand der Vollen Erleuchtung zu erreichen und zu verwirklichen.

Der Zustand eines Buddhas ist ja nichts anderes als ein Zustand, in dem alle Fehler des Geistes beseitigt und alle heilsamen Eigenschaften und Fähigkeiten zur Vollendung gebracht sind. Diesen Zustand strebt man nicht deshalb an, um dadurch zum Besten und Höchsten zu werden; sondern man bemüht sich darum, ihn zu erreichen, um dadurch die Voraussetzungen zu besitzen, das Glück und die Erfordernisse aller Wesen zu erfüllen.

Wenn man etwa ein Glas Wasser trinken möchte, dann ist dabei das *eigentliche* Ziel, das man anstrebt, das Löschen des eigenen Durstes durch das Trinken von Wasser; aber *eben dazu* benötigt man

als Mittel ein Trinkglas, das das Wasser aufnehmen kann. Nicht der Glasbehälter ist demnach das eigene Ziel, sondern das Wasser, mit dem man ihn auffüllt und das man sodann trinkt.

In gleicher Weise strebt ein Bodhisattva nicht deshalb danach, den Zustand der Vollen Erleuchtung zu erlangen, um diesen vollendeten Zustand als solchen und für sich zu besitzen; sondern er tut dies, weil er diesen Zustand als ein unumgängliches Mittel dafür ansieht, seinen innigsten Wunsch, das Wohl aller Wesen zu erfüllen, dann auch tatsächlich verwirklichen zu können.

Wenn man in kurzer und zusammenfassender Weise die Anschauung oder Philosophie des Buddhismus beschreiben will, dann besteht solches ungefähr aus dem, was ich soeben dargelegt habe. Die wichtigsten Punkte von dem, was ich beschrieben habe, sind: dass alle Gegenstände diese zwei Hinsichten der Wirklichkeit gemäß den Zwei Wahrheiten haben, und dass die eigentlichen Wurzeln allen Glücks und Leids, das wir erleben, nicht in äußeren Dingen, sondern im eigenen Geist liegen.

Aus diesem Grund hat Buddha seine eigenen Unterweisungen in kurzer Form so zusammengefasst:

> "Das Lassen alles Unheilsamem,
> die Ausübung des Heilsamen, dann
> die Reinigung des eig'nem Geistes,
> das sind die Lehren aller Buddhas."
> (Dhammapada v. 183)

Das wäre alles, was ich hierzu heute sagen kann. Ich möchte mich sehr herzlich für diese außerordentliche Aufmerksamkeit bedanken, die Sie meinen Darlegungen geschenkt haben!

Lama Gonsar Tulku

I. Die drei Kernpunkte des Weges

1. Die Entsagung

Ich wünsche Ihnen allen viele "Taschi deleg"! Ich freue mich sehr, dass sich wieder die Gelegenheit ergeben hat, auf Grund der Einladung meines Freundes Professor Essler hier an dieser Universität Erklärungen zur Philosophie des Buddhismus geben zu dürfen!

Einige von Ihnen habe ich schon früher kennengelernt. Aber es sind auch viele neue Freunde gekommen. Viel Zeit für das, was es zum Thema dieses Vortrags zu sagen gibt, steht nicht zur Verfügung; und in diesen wenigen Stunden will ich versuchen, Ihnen einige Ausführungen zu den *Drei Hauptaspekten des Weges* zu geben, mit anderen Worten: zu den *Drei Kernpunkten des Weges*. Ich freue mich sehr darüber, dass dies möglich geworden ist.

Gestern Abend habe ich in der Aula der Universität versucht, einige Punkte zur Philosophie des Buddhismus zu erklären; denn so war das Thema meines dortigen Vortrags angekündigt worden.

Die Philosophie des Buddhismus – die Anschauung des Dharmas – ist ein umfassendes und weites Gebiet; und sie ist ein Gebiet, das mit großer Genauigkeit erlernt werden muss. Hierzu ist es erforderlich, die Anschauungen von den vier Schulen des Buddhismus zu studieren, nämlich der Schulen der Vaibhāṣika, der Sautrāntika, der Cittamātra sowie der Mādhyamika. Ein richtiges Studium der Philosophie des Buddhismus beinhaltet ein genaues Erlernen der Anschauungen aller dieser vier Schulen.

Diese sind aber nicht als vier unterschiedliche Weltanschauungen anzusehen, und nicht einmal als vier unterschiedliche Traditionen des Buddhismus. Vielmehr sind sie vier Schulen der Philosophie des Buddhismus, die sich in der Genauigkeit ihrer Anschauungen voneinander unterscheiden. So wie man beim Mahlen von Kaffee diesen in unterschiedlichen Feinheiten als grob oder fein oder ganz fein gemahlenen Kaffee erhält, so ist auch der Unterschied dieser vier Schulen in Bezug auf die von ihnen gelehrten Anschauungen zu sehen.

Alle diese vier Schulen haben ihre Anschauungen gemäß den Un-

terweisungen entwickelt, die Buddha Śākyamuni selbst gegeben hat; die betreffenden Texte sind in den Sūtras zu finden.

Wenn gesagt worden ist, dass es vier philosophische Schulen im Buddhismus gibt, so darf das nicht mit den vier Traditionen des Buddhismus, die in Tibet entstanden sind, verwechselt werden. Denn diese unterscheiden sich von einander weniger hinsichtlich ihrer Anschauungen: Die Anschauungen gehören in jeder dieser Traditionen zur Mahāyāna-Philosophie. Vielmehr unterscheiden sie sich in Hinsichten, die – von der Philosophie her gesehen – eher am Rande liegen, etwa in der unterschiedlichen Richtung der Erklärungen der großen Meister der vorhin genannten Schulen.

Beim Anwenden der Lehren des Buddhismus reicht es – wie ich gestern abend schon erwähnt habe – nicht aus, nur die *Philosophie* des Buddhismus zu studieren. Vielmehr ist es erforderlich, zusätzlich zu diesem Studium auch eine entsprechende *Ethik* auszuüben und die entsprechenden ethisch ausgerichteten Mittel der *Meditation* anzuwenden.

Wenn man nämlich in seiner Anschauung zwar von höchster Genauigkeit und Vollständigkeit ist, aber keinem ihr entsprechenden tugendhaften Verhalten folgt, dann kann man daraus für sich keinen Nutzen ziehen. Denn das, was uns gewöhnlichen Wesen an Glück und Leid widerfährt, ist nicht ein Ergebnis der Höhe unserer philosophischen Auffassung, sondern sind vielmehr eine Auswirkung unseres Verhaltens und demnach unserer Handlungen. Das Wort "Karman" bedeutet ja nichts anderes als "Handlung" im Sinne von "Handlungen von Körper, Rede und Geist". Wer heilsame Handlungen ausführt, erlebt als deren Auswirkungen Glück und Wohlergehen; wer hingegen unheilsame Handlungen ausführt, erlebt als deren Auswirkungen Unbehagen und Leid.

Die Philosophie, die man in seinem Verhalten anzuwenden hat, sollte eine Anschauung sein, die nicht in eines der beiden Extreme des Nihilismus oder des Eternalismus, die ich gestern erwähnt habe, fällt. Wenn man, auf einer solchen Anschauung aufbauend, einem ihr gemäßen fehlerfreien ethisch ausgerichteten Verhalten folgt, dann ist dies die Grundlage dafür, durch Ausüben von Verinnerlichung – durch Verinnerlichen, durch Meditieren – eine wirkungsvolle Schulung und Entwicklung des Geistes zu erreichen.

Das Wort "Meditation" bedeutet soviel wie "Gewöhnen des Geis-

tes", soviel wie "im Geist Verinnerlichen". Auf Sanskrit wird hierfür der Ausdruck "Bhāvanā" verwendet, und auf tibetisch das Wort "Gom"; und deren Bedeutung ist eben: *Trainieren* und *Gewöhnen* des Geistes mit dem Ziel, in ihm etwas zu *verinnerlichen*.

Unser Geist ist immer auf irgendein Objekt gerichtet; seit unserer Geburt ist er in dieser Weise in Verbindung mit Gegenständen und gewöhnt sich so an diese. Unter der unüberschaubar großen Menge an Gegenständen, mit denen unser Geist in Beziehung gebracht wird, gibt es einige nützliche, auch viele unnütze, und eben auch manche schädliche. Das Ziel der Meditation ist es, die Gewöhnung an die unnützen sowie vor allem an die schädlichen Objekte abzuschwächen und im Gegenzug die Gewöhnung an die nützlichen – weil zu Heilsamem führenden – Gegenstände zu entwickeln und zu stärken.

Wie wird nun eine solche Gewöhnung erreicht? Dies geschieht dadurch, dass der Geist erstens dazu gebracht wird, *sich einspitzig zu sammeln*, d.h. *sich punktförmig zu konzentrieren*, und dass er zweitens dazu gebracht wird, im *analytischen Untersuchen* das Bestehen der Objekte richtig zu erkennen, so dass er dann auf das so Erkannte gelenkt und in diesem Erkennen geschult und gefestigt wird.

Diese Vorgehensweise ist die *eigentliche* Art der *Meditation*, der *Verinnerlichung*; denn *so* wird sie mit Gewinn ausgeführt. Demnach ist Meditation oder Verinnerlichung nicht ein Vorgang des Entspannens des Geistes; sie ist nicht irgendein Rasten oder Ausruhen.

Allerdings verbinden manche Menschen mit dem Wort "meditieren" durchaus soviel wie: "an nichts mehr denken, den Geist nicht mehr weiter anspannen, keine geistige Arbeit ausführen". Und andere Personen verstehen diesen Ausdruck "meditieren" immerhin im Sinne von: "den Geist punktförmig konzentrieren". Aber alle derartigen Vorstellungen entsprechen *nicht* – oder, im zweiten Fall: *nicht genau* – dem, was Meditieren *eigentlich* ist.

Meditieren ist vielmehr eine sehr wichtige Tätgikeit oder Arbeit des Geistes, und zwar *nicht irgendeine*, sondern eine *sehr schwere und anstrengende* Tätigkeit, eine Arbeit des Geistes, die mit sehr viel Energie und mit ganz großer Präzision auszuführen ist. Wo solches *nicht* geschieht, da kann *nicht* im eigentlichen Sinne des Wortes von *Meditieren* oder *Verinnerlichen* gesprochen werden.

Was ist dann der *Zweck* der Anwendung von Meditation? Ihr

eigentlicher Zweck ist es, das grundlegende Wissen im eigenen Geist zu stärken und zu entwickeln, indem man von dem, was man noch nicht weiß, ein Verständnis zu gewinnen sucht, und indem man das bestehende Verstehen stärkt und vertieft.

In der gegenwärtigen Zeit wissen wir Menschen eine Menge von Sachen. In dem ganzen Ausmaß dessen, was wir als Wissen betrachten, gibt es zwar Vieles, was wahr, aber auch Manches, was falsch ist; und viel von dem Gewussten, das wir in der Tendenz richtig verstehen, verstehen wir nicht in seinem vollen Umfang. Das Ziel einer richtig durchgeführten Meditation ist es, unterscheiden zu können, was aus der Menge des verschiedenen Wissens, das wir erhalten haben, wahr und was daran falsch ist, sodann darauf aufbauend jene Urteile, die wahr sind, tiefer und genauer zu verstehen, und insbesondere hierbei die eigentliche Art des Bestehens der Gegenstände und somit die eigentliche Wirklichkeit fehlerfrei zu erkennen.

Das Ziel der Anwendung der Meditation ist es also, kurz gesagt, die fehlerhaften und zerstörerischen Zustände des Geistes in den verschiedenen Stufen der Feinheit abzuschwächen und sie schließlich vollständig zu entfernen, sowie die aufbauenden Bestandteile des Geistes – unter ihnen insbesondere Fähigkeiten wie Weisheit, Erbarmen und Geduld – in den verschiedenen Stufen der Feinheit zu entwickeln, zu stärken und so schließlich zur Vollendung zu bringen.

Alles, was Buddha unterrichtet hat, ist auf dieses Ziel ausgerichtet; dieses Ziel ist der Zweck aller seiner Unterweisungen, die er in keiner anderen Absicht gegeben hat.

Wenn Anschauung, Verhalten und Verinnerlichung derart im eigenen Geist gestärkt und entwickelt werden, so sagt man, dass *im eigenen Geist der Weg erzeugt* wird. Dieser hier gebrauchte Ausdruck “den Weg im eigenen Geist erzeugen” besagt dabei: *derartige Kenntnisse im eigenen Geist hervorbringen.*

Dieses Erzeugen von Kenntnissen im eigenen Geist wird *deshalb* als “das Erzeugen des Weges” bezeichnet – wofür dann auch kurz der Ausdruck “Weg” gebraucht wird –, weil dieses fortlaufende Entwickeln von Kenntnissen zu einem bestimmten Ziel führt. Das letztliche *Ziel* dieses *Weges* ist das Erlangen eines Zustands der Vollen Erleuchtung, demnach eines Zustands, in dem alle Fehler beseitigt und alle aufbauenden Eigenschaften zur Vollendung gebracht sind.

Dieser Weg, der im Geist auf solche Weise erzeugt wird, be-

steht aus vielen Teilen. Diese können hier allerdings nicht alle erklärt werden; denn hierzu reicht der Umfang dieser Seminarveranstaltung nicht aus. In dieser Vielfalt der verschiedenen Abschnitte des Weges gibt es jedoch drei Stellen, die von großer Bedeutung sind; sie werden als die "Drei Kernpunkte des Weges" oder als die "Drei Hauptaspekte des Weges" bezeichnet. Diese *drei Kernpunkte des Weges* sind:

⋆ die *Entsagung*,

⋆ der *Geist der Erleuchtung*, und

⋆ die *reine Anschauung.*

Essentiell sind diese drei Punkte, weil sie die Eigenschaft haben, dass durch ihre Entwicklung die Volle Erleuchtung erreichbar wird. Werden diese essentiellen Punkte – diese Kernpunkte – hingegen nicht im eigenen Geist erzeugt, dann mögen andere Eigenschaften beliebiger Art im Geist vorhanden sein; aber es ist dann nicht möglich, die Volle Erleuchtung zu erlangen.

Damit wird natürlich nicht behauptet, dass dann, wenn diese drei Fähigkeiten nicht vorhanden sind, andere aufbauende Eigenschaften nicht im Geist entwickelt werden können. Solche anderen Eigenschaften können auch dann durchaus entwickelt werden; und sie sollen und müssen es auch. Aber mit ihnen allein ist eben das Erlangen der Vollen Erleuchtung nicht möglich.

Der *erste Kernpunkt* ist demnach die *Entsagung*. Was nun dieser Ausdruck "Entsagung" bedeutet, muss vor allem anderen zutreffend und fehlerfrei verstanden werden. Auf tibetisch wird dafür das Wort "Ngendschung" verwendet, und in Sanskrit "Niḥsaraṇa"; sie alle bedeuten: *Herausgehen*, nämlich *Herausgehen aus dem Weltlichen.*

Somit ist die *Entsagung* das Eintrittstor, durch das man auf den *Weg* gelangt; daher ist sie von außerordentlicher Wichtigkeit.

Das heißt nicht, dass man gleich zu Beginn der Beschäftigung mit dem Buddhismus – und insbesondere mit seiner Lehre, dem Dharma – diese Einstellung der Entsagung benötigt: Dies ist nicht der Fall; und solches ist auch gar nicht möglich. Entsagung ist nicht das Tor zum Interesse am Dharma. Sie ist auch noch nicht das Tor zum Eintritt in den Dharma. Sie ist allerdings das Tor, um auf einen Weg zu gelangen, der zum Ziel der Vollen Erleuchtung führt.

Die eigene Entwicklung hin zum Buddhismus wird sich ja im Normalfall so vollziehen, dass man sich zuerst hauptsächlich für die Unterweisungen des Buddha interessiert, dass man diese mit der Zeit

mehr und mehr als wertvoll ansieht, und dass man schließlich irgendwann den Wunsch hegt, diese Lehre auch anzuwenden. Durch die Bemühungen dieser ersten Anwendungen wird man dann im Laufe der Zeit an einen Punkt gelangen, an dem es, wenn man weiter vorankommen will, unumgänglich ist, im eigenen Geist diese Einstellung der Entsagung hervorzubringen.

Im Englischen wird das Wort "Entsagung" durch "renunciation" wiedergegeben. Dieser Ausdruck enthält *auch* die Bedeutung von "Aufgeben"; und seine Verwendung legt somit den Gedanken nahe, man habe *alles* aufzugeben. Somit kann durch die Wahl dieser Übersetzung jenes Sanskritwortes leicht eine *falsche* Vorstellung von dem aufkommen, was "Entsagung" im Sinne des Dharmas *tatsächlich* bedeutet; denn es besteht die Gefahr, dass man dieses Wort so versteht, man solle alle seine Arbeit und alle Beschäftigungen einfach aufgeben, man solle alle Verantwortung aufgeben, und man solle auch alle Wesen aufgeben und sich von alledem irgendwohin zurückziehen. Die Gefahr, eine solche falsche Auffassung mit dem Ausdruck "Entsagung" zu verbinden, besteht durchaus.

Wer diesen Ausdruck so versteht und die diesem Fehlverstehen entsprechende Einstellung im Geist entwickelt, begeht einen sehr großen Fehler. Denn das Anwenden des Dharmas beinhaltet ja gerade, eine noch viel größere Verantwortung zu übernehmen als je zuvor, weil man eine viel größere Nähe zu den Wesen zu erkennen und eine weitaus größere Wertschätzung der Wesen zu entwickeln hat, als man dies je zuvor gekannt hat. Man gibt also, wenn man die Geisteshaltung der Entsagung entwickelt, seine Verantwortung *nicht* auf, man gibt dann die Wesen *nicht* auf, und man entwickelt dann auch *keine* Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Erleben von Glück und von Leid.

Im Sinne des Dharmas ist der Ausdruck "Entsagung" vielmehr *so* zu verwenden: Gegenwärtig sind wir von Sorgen und Schwierigkeiten aller Art *wie gefesselt*; von *diesen Fesseln* gilt es, freizukommen; von diesem Eingeschlossensein und Gefesseltsein durch Sorgen und Schwierigkeiten, durch Leid und Unbehagen, *davon* gilt es, Freiheit zu erlangen.

Wenn man sich entschlossen hat, Entsagung zu entwickeln, so bedeutet das daher *nicht unbedingt*, sich irgendwohin in ein Kloster oder in eine Höhle in den Bergen zurückzuziehen; seinen Körper

an derartige Orte zu bringen, das ist *nicht unbedingt* mit dem Entwickeln von Entsagung verbunden. Denn *allein dadurch*, dass man seinen *Körper* in ein Kloster oder in eine Höhle auf einem Berg versetzt, ist *noch nicht* gegeben, dass Entsagung auch im *Geist* vorhanden ist oder zumindest entsteht: Wenn man den Körper in irgendeine Höhle versetzt, der Geist dort aber beständig voller Verlangen und Begierde ist, dann ist *keinerlei* Entsagung vorhanden.

Wenn – als genaues Gegenteil hiervon – der Körper nach wie vor im Kreis der Familie und im Rahmen der Gesellschaft ist, im eigenen *Geist* aber Entsagung vorhanden ist, dann hat man *tatsächlich* Entsagung entwickelt.

Im Buddhismus werden zwei Arten von Entsagung unterschieden: Die eine ist die *Entsagung gegenüber diesem Leben*, und die andere ist die *Entsagung gegenüber dem Bedingten Bestehen im Allgemeinen.*

Damit man Entsagung gegenüber dem Bedingten Bestehen im Allgemeinen entwickeln kann, ist es unumgänglich, zuvor Entsagung gegenüber diesem Leben zu entwickeln; somit kann nicht wahrheitsgemäß gesagt werden, man habe durchaus Entsagung gegenüber dem Bedingten Bestehen im Allgemeinen entwickelt, nicht jedoch Entsagung gegenüber diesem Leben.

Entsagung gegenüber diesem Leben zu entwickeln, das heißt nun aber in keiner Weise, gegenüber den Dingen dieses Lebens in gleichgültiger Geisteshaltung zu verweilen. Vielmehr heißt solches, dass man *genau zu erkennen* hat, was *wichtig* und was *unwichtig* ist, und dass man auf der Grundlage eines solchen Erkennens sodann Entsagung gegenüber diesem Leben anzustreben hat.

In diesem Leben erleben wir eine Vielzahl von Zuständen des Glücks wie auch des Leids; alle diese Erlebnisse sind jedoch nichts als jeweils *gegenwärtige* Zustände des Geistes. Natürlich haben diese Erlebnisse jeweils einen gewissen Wert; aber man muss sich dabei bewusst sein, dass dieser Wert *nur* ein *gegenwärtiger* ist. Erkennt man dies nicht und sieht in ihnen daher einen *bleibenden* oder *letztlichen* Wert, dann macht man einen schwerwiegenden Fehler.

Es wird von den sogenannten "acht weltlichen Dharmas" gesprochen, von den "acht weltlichen Einstellungen". Diese acht Einstellungen bestimmen die Auffassung einer gewöhnlichen – einer weltlichen – Person, die sie demnach als sehr wichtig erachtet und hochhält. Diese acht weltlichen Dharmas sind das Maß, anhand dessen ent-

schieden werden kann, ob eine Person von weltlicher Art ist, oder aber ob dies nicht der Fall ist, ob sie ein Anwender von Dharma ist. Denn die Unterscheidung zwischen einer weltlichen und einer nichtweltlichen Person kann nur mit Bezug auf die Einstellung des Geistes dieser Person gemacht werden, nicht aber beispielsweise auf Grund der Kleider, die sie trägt. Selbst wenn eine Person die Kleider eines buddhistischen Mönchs trägt und von außen ganz friedlich und gezähmt aussieht, in ihrem Geist aber die acht weltlichen Einstellungen gänzlich vorherrschen, dann mag sie zwar, von außen betrachtet, wie ein Anwender von Dharma aussehen, ist aber in Wirklichkeit eine gänzlich weltliche Person.

Was sind nun diese *acht weltlichen Dharmas*? Diese bestehen aus vier Sachen, von denen man sich wünscht, dass man sie hat, und aus vier Sachen, von denen man sich wünscht, dass man sie nicht hat.

Diese vier Sachen sind es, von denen man sich wünscht, dass man sie *hat*:

Das *erste*, das man sich wünscht, ist, es bequem zu haben, körperlich wie auch geistig bequem und komfortabel leben zu können.

Das *zweite*, das man sich wünscht, ist, immer zu gewinnen, immer den Gewinn einstreichen zu können, ganz gleich, von welcher Art dieser auch sein mag, ob er von materieller Beschaffenheit ist oder etwa in einer gesellschaftlichen Stellung besteht.

Das *dritte*, das man sich wünscht, ist, dass man ständig Angenehmes hört, ob es sich dabei um persönliche Mitteilungen oder um allgemeine weltliche Nachrichten oder auch nur um diese oder jene Musik handelt.

Das *vierte*, das man sich wünscht, ist, dass man gelobt wird: Man hört es gerne, dass einen die anderen Leute loben, preisen und ehren, weil man dadurch einen guten Ruf gewinnt und vielleicht sogar berühmt wird.

Diese vier erwünschten Sachen sehen wir als äußerst wichtig an, als etwas, das wir unbedingt haben wollen; und um sie zu bekommen, strengen wir uns sehr an. Wenn wir sie sodann tatsächlich erhalten, dann sind wir sehr erregt, dann sind wir ganz aufgeregt; und wir finden es spannend, sie zu besitzen. Diese Einstellung führt in uns dann zu Überheblichkeit und zu Stolz; und das Vorhandensein von Überheblichkeit und von Stolz führt dann dazu, dass wir nun nach weiteren Sachen dieser Art verlangen, ohne je genug davon zu be-

kommen, dass unsere Begierde danach gesteigert wird.

Diese vier Sachen sind es, von denen man sich wünscht, dass man sie *nicht hat*:

Als *erstes* wünscht man sich, kein geistiges oder körperliches Unbehagen zu erleben, keine unbequemen Situationen erleben zu müssen und keine körperlichen und geistigen Schwierigkeiten durchstehen zu müssen.

Als *zweites* wünscht man sich, keinerlei Verlust – von welcher Art auch immer – hinnehmen zu müssen.

Als *drittes* wünscht man sich, in keiner Hinsicht Unangenehmes zu hören oder gar hören zu müssen.

Und als *viertes* wünscht man sich, nicht kritisiert zu werden, keinen schlechten Ruf zu haben, nicht zu denen zu gehören, auf die heruntergeschaut wird.

Diese vier Sachen mögen wir nicht und wollen sie daher nicht erleben. Aber dennoch widerfahren sie uns immer wieder; und wenn dies geschieht, dann stört uns das sehr und macht uns entweder tief betrübt und traurig oder aber ärgerlich und wütend.

Wir haben dann in unserem Verhalten die folgende Tendenz: Sowie wir auch nur irgendeine Kleinigkeit von einer dieser vier unerwünschten Sachen erleben, stört uns das sehr; wir reagieren darauf sehr heftig und erzeugen dadurch zusätzliche Schwierigkeiten; und schließlich finden wir uns von all den Problemen, die wir zum größten Teil selbst erzeugt haben, gänzlich überwältigt wieder.

Den ersten vier – den erwünschten – Sachen jagen wir beständig nach. Wenn wir dann tatsächlich etwas von ihnen erlangen, sind wir – gleichgültig was und wieviel wir dabei erreicht haben – nie damit zufrieden; ganz im Gegenteil: *Je mehr* wir von diesen ersehnten Gütern bekommen, umso größer wird das Verlangen, *noch mehr* davon zu erhalten, umso größer wird dann also unsere daraufhin ausgerichtete Begierde.

Die zweiten vier – die unerwünschten – Sachen suchen wir möglichst zu vermeiden; wenn sie uns aber dann doch erreichen, entsteht in uns eine starke Abneigung gegen sie, ein heftiges Unbehagen, das häufig bis hin zu starken Störungen in unserem Geist führt.

In dieser Weise erachten wir die vier erwünschten Dharmas als etwas letztlich Erstrebenswertes, die vier unerwünschten Dharmas

hingegen als etwas letztlich Überwindenswertes; und als Folge davon verbringen wir unser Leben damit, bei diesen zwei mal vier weltlichen Dharmas den einen stets nachzulaufen und von den anderen stets fortzulaufen.

In dieser Weise laufen wir den erwünschten Sachen nach und laufen von unerwünschten Sachen fort. *Wie* wir das aber machen, *welche* Vorgehensweise – welche Methode – wir dabei anwenden, *das* ist mit vielen Fehlern durchsetzt. Denn wir kennen die eigentlichen Ursachen dieser acht Arten von Gegebenheiten nicht, sondern sehen lediglich die Umstände, die zum Auslösen derartiger Gegebenheiten führen; weil wir diese Umstände fälschlicherweise als die Ursachen ansehen, bemühen wir uns ständig, die Umstände neu zusammenzustellen in der Hoffnung, dadurch die ersehnten vier Sachen zu erleben und die unerwünschten vier Sachen zu vermeiden.

Wenn man wirkliches Glück erleben will, muss man sich jedoch bemühen, die *Ursachen* für dieses Glück zu erzeugen und hervorzubringen. Aber wir kennen eben die tatsächlichen Ursachen – d.h. die ursächlichen Faktoren – von Glück nicht, sondern sehen Umstände – d.h. auslösende Umstände – als dessen Ursachen an, etwa materielle Objekte, oder auch Bekannte, Freunde und Partner; und wir bemühen uns daher beständig, durch erneutes Zusammenfügen dieser Umstände endlich das ersehnte Glück zu erreichen. So aber gelangen wir nie zu einem wirklichen Fortschritt, zu einer wirklichen Genugtuung.

Wenn man kein Leid erleben will, dann ist es gleichfalls erforderlich, die eigentlichen Ursachen von Leid zu kennen und diese zu beseitigen. Lediglich die auslösenden Faktoren und Umstände neu anzuordnen und gegen diese anzutreten, ohne aber die eigentlichen Ursachen zu beseitigen, das wird nie zu dem Ziel führen, kein Leid mehr erleben zu müssen. Wenn man beispielsweise die Auffassung hegt, ein bestimmter Feind sei für das eigene Leiden und Unbehagen verantwortlich, und wenn man daher auszieht, um diesen Feind zu beseitigen, so wird selbst dann, wenn es einem gelingt, dieses Wesen zu töten, das eigene Unbehagen und Leiden kein Ende finden; denn diese Person ist ja, auch wenn wir durch ihr Handeln Unbehagen durchzustehen haben, nur der Umstand – der auslösende Faktor – unseres Leidens, aber auf keinen Fall die Ursache – der ursächliche Faktor – hiervon.

Vielmehr liegen – wie ich das gestern angedeutet habe – die eigentlichen Wurzeln dafür, dass wir Glück wie auch Leid erleben, in unserem eigenen Geist. So ist der Tatbestand. Und eben diesen hat Buddha Śākyamuni in seinen Unterweisungen ausgeführt.

Wenn eine Person aber von einer weltlichen Auffassung geprägt ist, dann versteht sie mit dieser Einstellung nicht, was die Ursachen von Glück und von Leid sind; vielmehr sieht sie dann fälschlicherweise die Umstände als die Ursachen an. Und sie erachtet zudem gegenwärtige und vergängliche Ziele als letztliche und erstrebenswerte. Daher verbringt sie dann ihr ganzes Leben damit, dem einen nachzulaufen und von dem anderen fortzulaufen und somit vor ihm herzulaufen; und sie verschwendet so die ganze Zeit ihres Lebens mit einem solchen Handeln von Körper–Rede–Geist. Um solche gegenwärtigen Ziele zu erreichen, wendet sie dann manchmal sogar gänzlich verkehrte Methoden an, indem sie anderen Wesen großes Leid zufügt. Dadurch aber erzeugt sie für andere wie auch für sich selbst nichts als Ursachen für Leid.

Dies alles sind also – kurz gesagt – Merkmale einer weltlichen Auffassung; ein kurzsichtiger Ausblick ist charakteristisch für ein solches weltliches Vorgehen. So sieht man in dieser Auffassung auch jeweils nur kurzfristiges Erleben von Glück und von Leid; und in völliger Irrung und Unwissenheit darüber, was gegenwärtiges und was letztliches Glück sowie was gegenwärtiges und was letztliches Leid ist, befolgt man dann ein verkehrtes Verhalten.

Es gibt ja in der Tat Situationen, in denen es erforderlich ist, zum Zweck des Erreichens eines letztlichen Wohlergehens gegenwärtiges Unbehagen zu erleben und durchzumachen. Das Merkmal einer weltlichen Einstellung und somit das Merkmal einer weltlichen Person ist es daher, sich einzig mit dem Erleben von gegenwärtigem Glück und von gegenwärtigem Leid zu befassen. Und eben hiervon muss als allererstes Entsagung entwickelt werden: Das Wichtignehmen des gegenwärtigen Glücks und Leids, das starke Anhangen an gegenwärtigem Glück und Leid, *das* muss verändert werden; das Verlangen nach Erreichen gegenwärtigen Glücks und nach Vermeiden gegenwärtigen Leids, *demgegenüber* muss Entsagung erreicht werden.

Wie aber kann man es bewerkstelligen, eine solche vorhandene weltliche Auffassung zu verhindern?

Dazu ist es erforderlich, als *erstes* zu verstehen, dass die *Per-*

son, die gegenwärtiges Glück sowie gegenwärtiges Leid erlebt, *nicht beständig* ist, dass sie, die solches Glück und solche Leid erlebt, *vergänglich* ist, dass sie *nicht immer besteht*, sondern *vergehen* wird.

Vergänglich ist das *Glück*, das sie dann und wann erlebt; und *vergänglich* ist das *Leid*, das ihr dann und wann widerfährt. Aber auch die Personen, denen sie begegnet, und ebenso die Dinge, die sie benützt, die Umstände ihres Glücks und ihres Leids, sie alle sind vergänglich. Die *vergängliche* Natur *aller* Dinge muss als *erstes* eingesehen und genau und im Einzelnen verstanden werden.

Die Wirklichkeit ist so bestellt, dass wir immer schon in vergänglicher Natur bestanden haben, dass wir vom ersten Augenblick unseres Bestehens an von vergänglicher Natur sind. Wir bleiben nie gleich, sondern verändern uns vielmehr von einem Augenblick zum nächsten: In jedem Augenblick treten Veränderungen in uns auf; in jedem Augenblick vergehen wir und entstehen neu. In diesem Sinn hat Buddha gesagt: “Alle zusammengesetzten Gegenstände sind vergänglich”.

Das einzige, was von allen diesen Gegenständen bleibt, ist ihre Kontinuität. Das ist mit einem Fluss oder mit einem Strom zu vergleichen: Wenn man einen Fluss betrachtet, so hat man den Eindruck, dass er sich stets gleich ist. Aber gerade das ist er keine zwei Augenblicke lang; vielmehr verändert er sich im Fließen des Wassers jeden Augenblick. Das einzige, was dabei bleibt, ist die Kontinuität des Flusses.

In gleicher Weise ist man selbst und sind die anderen – sind der Körper wie auch der Geist der Wesen – von dieser vergänglichen Natur. Dieses augenblickliche Vergehen und Neuentstehen wird als “die feine Vergänglichkeit” – und das heißt hier: als “die augenblickliche Vergänglichkeit” – bezeichnet.

Natürlich sind wir in der Lage, eine solche augenblickliche Vergänglichkeit intellektuell zu verstehen. Aber wir sind nicht in der Lage, diese feine Vergänglichkeit der zusammengesetzten Objekte bewusst zu erfassen oder sie gar direkt wahrzunehmen. Obwohl wir sie auf der intellektuellen Ebene einsehen oder gar verstehen können, sehen wir sie nicht und nehmen sie nicht wahr. Weil wir sie nicht wahrnehmen, sondern unsere Wahrnehmung uns vielmehr glauben lässt, diese Gegenstände würden beständig weiterbestehen, haben wir spontan die Auffassung von der Beständigkeit der zusam-

mengesetzten Dinge und insbesondere der eigenen Person wie auch der anderen Wesen.

Dass man eigentlich immer schon so war, wie man jetzt ist, dass man schon seit langer Zeit so besteht und auch künftig noch lange so weiterbestehen wird, dass auch ansonsten die ganze Welt noch lange so weiterbestehen wird, wie sie bislang gewesen ist, diese Auffassung ist spontan in unserem Geist vorhanden; und sie führt – solange man nicht über diese Dinge nachdenkt – auch immer wieder dazu, den Ablauf der Dinge entsprechend dieser Auffassung wahrzunehmen. Diese Fehleinstellung, diese falsche Auffassung wird "das fälschliche Greifen nach Beständigkeit" genannt. Denn man erachtet ihr gemäß Dinge, die in Wirklichkeit unbeständig sind, als beständig.

Die *feine* Vergänglichkeit der Dinge sehen wir nicht. Aber manchmal sind wir gezwungen, eine *grobe* Vergänglichkeit der Dinge wahrzunehmen. So stellen wir fest, dass wir unweigerlich immer älter werden; und wir stellen fest, dass manchmal bei Personen eine sehr grobe Veränderung auftritt, wenn sie nämlich aus diesem Leben weggehen, wenn sie sterben. Ein solches Wahrnehmen von grober Veränderlichkeit vermittels solcher groben Veränderungen der Dinge löst dann in uns meistens einen Schock aus.

Denn wir erkennen dann, dass Gegenstände und insbesondere Personen, die über lange Zeit vorhanden waren, auf einmal nicht mehr da sind und somit auch für uns nicht mehr verfügbar sind; und die Einsicht leuchtet dann in uns auf, dass man selber zu einem späteren Zeitpunkt ebenfalls plötzlich nicht mehr da sein wird. Dieser Gedanke trifft uns dann meist unerwartet und daher unvorbereitet und deswegen wie ein Schlag.

Altwerden und Sterben sind Ausdruck der *gröberen* Veränderlichkeit der Gegenstände. Man kann sie überall an äußeren Objekten wahrnehmen: Von Ortschaften, die früher neu und blühend waren, sind heute nur noch Ruinen übriggeblieben. In Schlössern und Palästen haben früher mächtige Herren gelebt, die wichtige Dinge erledigt und bedeutende Entscheidungen getroffen haben; heute werden diese Anlagen von Touristen besichtigt, die die Mauern bestaunen, das einzige, was von jener Geschäftigkeit übriggeblieben ist. Eben diese Gegenstände aber sind in der Vergangenheit von jenen Personen, die ihre Besitzer waren, als etwas *Beständiges* und *immer Bleibendes* erachtet worden, so dass sie auf Grund dieser falschen

Auffassung für diese Dinge gestritten und gefochten haben, dass sie hierfür andere getötet oder gar Kriege geführt haben.

So sieht man, dass dieses *Greifen nach Beständigkeit* einer der schwerwiegendsten Irrtümer, einer der schwerwiegendsten Fehler in unserem Geist ist. Zu den tiefgreifendsten unter den schwerwiegendsten Fehlern unseres Geistes gehört das *Greifen nach eigenständigem Bestehen*: Denn man erachtet – zuzüglich dazu, dass man Gegenstände, die in Wirklichkeit vergänglich sind, als beständig nimmt – die Objekte, die in Wirklichkeit keine inhärente Existenz haben, als Objekte mit eigener Identität; man erachtet die Gegenstände, die in Wirklichkeit in abhängiger und bezogener Weise bestehen, als unabhängig und unbezogen bestehende Gegenstände, als Gegenstände mit eigenständigem Bestehen. Diese zwei weiteren Arten des Greifens sind ebenfalls schwerwiegende Fehlauffassungen, die in unserem Geist aber eben immerfort auftreten.

Insbesondere aber erzeugen diese falschen Auffassungen weitere Fehler. So führen sie etwa dazu, dass man unablässig Geld und Reichtum jeder Art anhäuft, selbst wenn man davon schon so viel hat, dass der Unterhalt für etliche Leben gesichert wäre; vielmehr hat man mit dem vorhandenen Besitz immer noch nicht genug und erachtet ihn immer noch als zu wenig, weil man immer noch hungrig und durstig nach weiterem Besitz ist.

Wegen dieser falschen Ansicht vom Bleiben und Bestehen der vergänglichen Gegenstände sieht man beispielsweise dann einen Feind, der einem irgendwann einmal übel mitgespielt hat, als jemanden an, die unbedingt beseitigt und getötet werden muss. Dabei ist es gar nicht nötig, solches zu tun; denn früher oder später stirbt diese Person ganz von alleine. Nur wegen dieser falschen Auffassung von einer langen Beständigkeit einer solchen Person kommt es einem in den Sinn, es sei unumgänglich, sie zu töten.

In ähnlicher Weise entstehen auch viele andere falsche Auffassungen aus diesem Greifen nach Beständigkeit.

Wenn man diese vergänglichen Gegenstände mit Zufriedenheit und Genügsamkeit benützt, dann haben sie durchaus einen Nutzen und einen begrenzten Wert. Wenn man aber nach ihnen dürstet und daher nach ihnen mit Verlangen und Begierde greift, dann führt das immer nur zu Fehlern. Deshalb muss man sich stets bewusst sein, dass man alle diese Dinge früher oder später gänzlich hinter sich

lassen muss, dass es einem nicht möglich ist, auch nur das kleinste Stück von ihnen über dieses Leben hinaus mitzunehmen.

Indem man dieses Verständnis von der Unbeständigkeit der Dinge entwickelt und sich bewusst wird, dass alle zusammengesetzten Dinge vergänglich sind und auch tatsächlich vergehen, schwächt man so das starke Verlangen danach, in diesem Leben Glück zu erreichen und Leid zu vermeiden, etwas ab, und dadurch auch das starke Verlangen nach Gegenständen und Besitz dieses Lebens. In dieser Weise wird *Entsagung gegenüber diesem Leben* entwickelt.

Jene acht weltlichen Dharmas, die ich zuvor erwähnt habe, sind in uns, in einer weltlichen Person, außerordentlich stark wirksam. Diese starke Wirksamkeit also muss zurückgedrängt und eingedämmt werden. Man erreicht das, indem man sich immer wieder der Vergänglichkeit der Dinge wie insbesondere auch der Vergänglichkeit der eigenen Person bewusst wird und auf diese Weise die Bewusstheit von ihrer vergänglichen Natur und somit das Wissen hiervon in sich stärkt.

Das *zweite*, das man hierbei deutlich sehen und verstehen muss, ist der folgende Umstand: Dieses Leben, das man jetzt führt, wird eines Tages sein Ende haben und vergehen; doch man wird danach nicht gänzlich aufhören, weiter zu bestehen. Der Körper wird zwar zurückgelassen; die Kontinuität des Geistes aber geht weiter. Diese Tatsache, die der Tatsache der Vergänglichkeit aller zusammengesetzten Dinge zur Seite steht, muss gleichfalls erkannt und in allen entscheidenden Einzelheiten verstanden werden.

Als *drittes* muss man sodann erkennen, dass die angenehmen wie auch die unangenehmen Erlebnisse, die man nach dem Ende dieses Lebens haben wird, sich nicht einfach durch Zufall einstellen; vielmehr steht das Glück wie auch das Leid, das man *dann* erlebt, in einer direkten Beziehung zu den Handlungen, die man *jetzt* ausführt, zu dem Verhalten, das man in *diesem* Leben ausübt.

Die Zustände, in denen man sich dann wiederfinden wird, sowie die künftigen Erlebnisse in diesen Zuständen sind weder das Produkt des reinen Zufalls noch das Produkt einer äußeren Macht oder eines Wesens, das einen von außen lenkt. Sie sind auch nicht das Ergebnis der eigenen Wünsche; denn wohin sich der Geist dann ausrichten wird, das kann bei uns gewöhnlichen Wesen nicht einfach durch Wünschen bestimmt werden. Vielmehr sind die Erlebnisse,

die man dann hat, Auswirkungen der bisherigen Handlungen, und das heißt: des Karmans; denn “Karman” bedeutet nichts anderes als: “die Handlungen von Körper–Rede–Geist, die man ausführt”. Eben diese jetzigen Handlungen von Körper, von Rede und von Geist sind verantwortlich dafür, in welcher Situation man sich dann wiederfinden wird. Es ist wichtig, dies zweifelsfrei zu erkennen.

Das gilt auch für die Situation, in der dieses menschliche Leben ihren Anfang hatte. Manche Wesen erleben in diesem Leben von Anfang an Angenehmes, Nützliches und Wertvolles; andere hingegen geraten gleich zu Beginn in schwierige Situationen. Solches ist nicht das Ergebnis eines reinen Zufalls, von blindem Glück oder blindem Pech; es ist auch nicht einer äußeren Macht zu verdanken, die einen in eine solche Situation geworfen hat; und es ist schließlich nicht das Ergebnis der vorherigen eigenen Wünsche. Vielmehr sind diese Erlebnisse, die sich damals und seither eingestellt haben, die Auswirkungen der eigenen guten und schlechten Handlungen der Vergangenheit; diese Handlungen – dieses Karman – war zur Zeit des Todes herangereift und hat sodann als Auswirkungen eben solche Erlebnisse erbracht.

Unsere weltliche Auffassung ist üblicherweise von der Art, dass wir durchaus die Tatsache akzeptieren, dass unsere Handlungen Auswirkungen haben. Aber wir sehen von den von uns ausgeführten Tätigkeiten nur *gegenwärtige* Ergebnisse; wir sehen nur die *kurzfristigen* Wirkungen unserer Handlungen. Wenn wir etwa ein Wesen töten, so sehen wir – wenn wir nicht gänzlich den Verstand verloren haben – durchaus, dass diese Handlung Wirkungen hat, insbesondere eben die Wirkung, das Leben des anderen Wesens zu zerstören. Auch nehmen wir deutlich und zweifelsfrei wahr, dass diese Handlung dem anderen Wesen großes Unbehagen und Leid zufügt. Doch gerade deshalb, *weil* dadurch einem anderen Wesen in dieser Art geschadet wird, ist sie eine verkehrte, eine zerstörende, eine unheilsame Handlung.

Fragt man sich somit: “Ist die Auswirkung der Handlung des Tötens einzig das Zerstören des Lebens des anderen, und hat diese Handlung somit keine weiteren Auswirkungen?”, so ist darauf mit: “Nein!” zu antworten; denn sie hat durchaus weitere Auswirkungen. Fragt man sich dann weiter: “Hat die Person, die getötet hat, dadurch einen Gewinn erreicht?”, dann ist die richtige Antwort darauf

gleichfalls: "Nein!". Denn es ist falsch, hierbei zu meinen, bei diesem Vorgang des Tötens habe einzig der, der dadurch gestorben ist, den Verlust zu ertragen, wohingegen der, der den Tod herbeigeführt hat, daraus eher noch einen Gewinn erziele; vielmehr entsteht gerade ihm durch eben diese Handlung des Tötens auf längere Sicht ein schwerwiegender Verlust.

Denn jedes aufbauende und somit zu Heilsamem führende wie auch jedes zerstörende und somit zu Unheilsamem führende Handeln hinterlässt im Strom unseres Geistes einen Eindruck. Die Ansammlung solcher Eindrücke führt zur Ausbildung von unterschiedlichen Vorstellungen bis hin zu nächtlichen Träumen sowie vor allem zur Ausbildung von Gewohnheiten und Instinkten; alles das, was wir demnach – gelenkt durch solche Instinkte und Vorstellungen – nun erleben, sind die Auswirkungen von Eindrücken, die ihrerseits aus vergangenen Handlungen herrühren.

Unser Geist, seine Teile und insbesondere seine Kontinuität sind von großer Komplexität. Zu dieser Verwobenheit tragen insbesondere auch die stets neu hinzukommenden Eindrücke bei, die Auswirkungen vorangegangener Handlungen sind und die sich nun in der Kontinuität des Geistes zu Instinkten und zu Auffassungen verdichten, die ihrerseits die Ursachen für künftiges Erleben von Glück wie auch von Leid sind, von Erlebnissen demnach, die teils schon in diesem Leben und teils erst in späteren Leben gemacht werden.

Das ist natürlich nur eine *ganz grobe* Beschreibung dieser Zusammenhänge. Will man die im Strom des Geistes ablaufenden Vorgänge mit größerer Schärfe erkennen, so muss man sich zu allererst mit der *Natur unseres Geistes* befassen und die *Kontinuität des Geistes* verstehen; und man muss hierbei insbesondere erkennen, was *die gröberen und die feineren Zustände des Geistes* sind. Hat man das alles klar und vollständig erkannt, dann sieht man auch entsprechend klar, wie die Handlungen im Strom des Geistes Eindrücke hinterlassen, wie diese Kontinuität über das gegenwärtige Leben hinaus weitergeht, und wie diese in der Kontinuität des Geistes eingepflanzten Eindrücke die Erlebnisse der Zukunft vollständig bestimmen.

Man sieht dann ein, dass es nicht richtig ist, nur das Gewinnen und das Nicht-Verlieren in *diesem* Leben als das entscheidende Ziel aller Beschäftigungen dieses Lebens zu nehmen; und man erkennt dann die Notwendigkeit, Tätigkeiten auszuführen, die für sol-

che *weitreichenden Zusammenhänge* des Erlebens von Glück und des Vermeidens von Leid von Wichtigkeit sind.

Nehmen wir – um solche Zusammenhänge an einem Beispiel zu verdeutlichen – einmal an, eine Person wolle in ein weit entferntes Land reisen, wo sie dann mehrere Jahre verbringen werde. Auf dem Weg dorthin mache sie irgendwo einen kurzen Zwischenaufenthalt; und es möge sich ergeben, dass sie an diesem Ort an nichts weiter mehr denkt und in diesen wenigen Stunden ihr ganzes Vermögen verjubelt. Eine solche Person erachtet man doch zu recht als sehr dumm.

Oder nehmen wir eine andere Person, die sich auf dieser Zwischenstation gleichfalls nur für ein paar Tage aufhält, um danach weiterzureisen, und die in diesen Tagen mit den dort ansässigen Menschen in sinnloser Weise Streit entfacht und sie sich dadurch zu Feinden macht; auch sie werden wir in gleicher Weise als dumm erachten.

Oder vergegenwärtigen wir uns eine weitere Person, die in diesen Stunden des Zwischenaufenthalts an diesem Ort – an seinen Menschen oder Tieren, an seinen Häusern und Gärten, oder woran auch immer – ein starkes Hängen entwickelt. Dieses Anhaften bereitet ihr dann bei der unumgänglichen Weiterreise nichts als Schwierigkeiten. Daher erachten wir die Einstellung, die diese Person da entwickelt hat, ebenfalls als zutiefst unklug.

Sich mit den Menschen dieses Ortes zu verstehen, mit ihnen gut umzugehen, und sich auch um sein Essen und Trinken für diese paar Tage zu kümmern, das alles ist zweifellos wichtig. Aber nicht minder wichtig ist es, nicht *nur* seine Aufmerksamkeit *darauf* zu richten, sondern sich darüber im klaren zu sein, dass man noch eine weite Reise vor sich hat, und sich ständig bewusst zu machen, dass man sich künftig an einem anderen Ort wesentlich länger aufhalten wird.

Indem man somit als erstes erkennt, dass man selbst vergänglich ist und dass auch alle anderen zusammengesetzten Dinge von vergänglicher Art sind, und indem man zweitens sieht, dass die Kontinuität des eigenen Geistes über dieses Leben hinausreicht, sowie drittens auch, dass das zukünftige Erleben von Glück und von Leid von eigenen gegenwärtigen heilsamen und unheilsamen Handlungen bestimmt und verursacht werden, ist es angezeigt, das starke Hängen an den Erfahrungen dieses Lebens zu überwinden und zu diesem

Zweck gegenüber diesem starken Hängen an den Erfahrungen dieses Lebens Entsagung anzustreben und durch das Festigen dieses Strebens baldmöglichst zu erreichen. Hierzu ist es erforderlich, seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die gegenwärtigen Erlebnisse zu richten, sondern sich auch zu überlegen, wie man jetzt Sachen erledigen kann, die einem für die weitere Zukunft nützen werden.

Ob man in der Zukunft – und insbesondere in der weiteren Zukunft – Angenehmes oder Unangenehmes erlebt, ob man dann Glück oder Leid erlebt, das hängt von den eigenen gegenwärtigen Handlungen ab. Diese aber hängen vom Zustand des eigenen Geistes ab: Wenn der Geist durch *heilsame* Eigenschaften bestimmt ist, wird dies zu *aufbauenden* Tätigkeiten führen, die *angenehme* Auswirkungen mit sich bringen werden. Wenn der Geist hingegen voller Verunreinigungen und Verblendungen ist und er daher durch *unheilsame* Eigenschaften bestimmt ist, wird dies zu *zerstörenden* Tätigkeiten führen, die zunächst Anderen und dann bald auch einem selber *nichts als Unannehmlichkeiten* bescheren werden.

In Tibet gibt es ein Sprichwort, das besagt: “Wenn du wissen willst, was du in der Vergangenheit getan hast, dann betrachte deinen Körper dieses Lebens; und wenn du wissen willst, wie es dir in der Zukunft ergehen wird, dann betrachte den Zustand deines Geistes dieses Lebens!”

Manche Leute möchten allzu gerne wissen, was sie in der Vergangenheit waren, was sie in vergangenen Leben für Bestehensarten hatten. Das ist aber, für sich allein genommen, nicht sehr wichtig; denn jene vergangen Leben sind nun eben vergangen und somit endgültig vorbei. Wenn man dennoch unbedingt wissen will, was die eigene Vergangenheit war, dann ist das nicht allzu schwer zu ermitteln: Man braucht sich hierzu nur die gegenwärtige Situation anzusehen; dann wird man erkennen, dass man ein Mensch ist, dass man ein menschliches Bestehen gefunden hat, dass man in einer Situation lebt, die außerordentlich viele Möglichkeiten bietet. Daraus allein kann man dann durch Überlegungen und Schlussfolgerungen erkennen, dass man in den vergangenen Bestehensarten die entsprechend guten Ursachen gesetzt hat.

Und wenn man wissen will, wie es einem in der Zukunft ergehen wird, so braucht man darüber nicht andere Leute zu befragen und muss dazu auch nicht einen Lama aufsuchen. Man braucht dann viel-

mehr nur den Zustand seines eigenen Geistes zu betrachten: Wenn dieser Zustand aufbauend und heilsam ist, dann werden die Erlebnisse der Zukunft von angenehmer Art sein. Wenn der Geist hingegen voller Bosheit und ähnlicher zerstörender Faktoren ist, dann braucht man niemanden mehr zu befragen. Denn dann steht fest, dass man künftig mit vielerlei Problemen konfrontiert sein wird; und mehr noch: Dann ist zu erwarten, dass man künftig noch viel größere Schwierigkeiten haben wird, als man sie jetzt bereits hat.

Solche Überlegungen zeigen, wie notwendig es ist, als erstes gegenüber diesem Leben Entsagung zu entwickeln. In dem Ausmaß, in dem man dieses Entsagen erreicht hat, ist es als Nächstes angebracht, den Blick auch auf die weiterreichende Zukunft zu richten.

Man wird sich dann zu fragen haben: "Kann ich mich damit zufrieden geben, auch in der Zukunft eine gute Bestehensart zu finden?"; und die Antwort wird wahrheitsgemäß lauten: "Nein, das ist nicht genug! Damit allein kann man sich nicht zufrieden geben!"

Dass so zu antworten ist, sieht man mühelos, wenn man dieses gegenwärtige Leben als Beispiel nimmt: Man hat mit dem menschlichen Bestehen und seinen vielen Möglichkeiten ein außerordentlich wertvolles Leben erlangt; dennoch geht dadurch nicht alles in Erfüllung, was man braucht und was man sich wünscht. Somit reicht es nicht aus, sich damit zufrieden zu geben, auch in der Zukunft wieder ein angenehmes Leben zu gewinnen.

Solange man im Bedingten Bestehen kreist – und das Sanskritwort "Saṁsāra", das wörtlich mit "unentwegtes Wandern" zu übersetzen wäre, kann dem Sinn nach auch mit "Kreislauf" wiedergegeben werden –, wird man sich manchmal in guten und gelegentlich in schlechten Bestehensarten wiederfinden. Selbst wenn man auf Grund vieler heilsamer Handlungen eine gute Bestehensart erlangt – sei es als ein von keinen Schwierigkeiten und Unbehagen geplagter Mensch, oder sei es als Deva –, wird man dadurch nicht ein beständiges und zufriedenstellendes Glück finden können. Solange man also im Bedingten Bestehen kreist, wird man kein bleibendes und in diesem Sinn letztliches Wohlergehen erreichen; man wird dies deswegen nicht erreichen, weil man nicht die Vollständige Freiheit in Bezug auf seinen eigenen Zustand und damit über sein eigenes Schicksal hat.

Denn Buddha hat deutlich gemacht, dass einem im Saṁsāra auf drei Ebenen von zunehmender Feinheit Leid – auf Sanskrit: Duḥkha

– widerfährt; die tiefgreifendste Ebene von Leid wird “umfassendes Leid” genannt.

Die *erste* Art von Leid ist das sogenannte “Leid der Schmerzen”; dieses ist ein Unbehagen des Körpers sowie des Geistes, etwa Hunger, Durst, Krankheiten und Schmerzen sowie Niedergeschlagenheit und Traurigkeit. Uns Menschen widerfahren solche Leiden in unterschiedlicher Häufigkeit. Auch Tiere sind in der Lage, solche Zustände als Leiden zu erkennen; und sie sind sogar in der Lage, in gewissem Umfang etwas zu unternehmen, um solches Leid nicht erleben zu müssen. Dies ist die gröbste Art von Leid.

Die *nächste* Ebene von Leid wird mit “Leid der Veränderung” bezeichnet; damit sind Zustände gemeint, die wir als Glück erleben, die tatsächlich aber eine Form von Leid sind.

Das Leid des Hungers gehört noch zur ersten Ebene des Leids. Die angenehme Empfindung, die sich beim Füllen des Magens, wenn dadurch der Hunger vergeht, mehr und mehr einstellt, gehört zur zweiten Ebene des Leids. Das Auflösen des Leids des Hungers wird von uns als Wohlbehagen empfunden; und dies ist dann lediglich ein gegenwärtiges, nicht aber ein eigentliches, bleibendes Glück.

Ganz allgemein entsteht diese zweite Art von Leid dadurch, dass zunächst ein Leid der ersten Art vorhanden gewesen ist, das sich nun aber auflöst; und eben dieser Vorgang des *Auflösens des Leids der Schmerzen* wird dann von uns als *Wohlbehagen* empfunden.

Wenn man beispielsweise einsam ist und keinen Freund und auch keinen Begleiter hat, dann empfindet man diesen Zustand als ein Unbehagen. Sowie man dann einen Freund oder eine Freundin findet, vergeht diese Einsamkeit; und man empfindet dieses Zusammensein dann zunächst als ein Wohlbehagen.

Aber alle diese Arten von Glück haben ihre jeweiligen Grenzen. Wenn man sich dieser Begrenzungen bewusst ist und mit diesem Verstehen ein solches Glück erlebt, dann hat solches einen gewissen Wert. Wenn man sich dieser Begrenzungen aber nicht bewusst ist und daher versucht, solche Erlebnisse ohne Grenzen auszukosten, dann führt das früher oder später zu deutlichem Erleben des Leids der Schmerzen.

Wenn man hungrig ist, dann erlebt man ein Leid. Wenn man sodann Nahrung aufnimmt, dann erlebt man ein Glück. Aber dieses Erleben von Glück hat eine Grenze: Wenn man über die Grenzen

Nahrung zu sich nimmt, wird der Magen überfüllt, was unweigerlich wieder zu einem Unbehagen führt.

Diese Art von Erlebnissen, die wir als Glück erachten, hat Buddha Śākyamuni als eine andere Art von Leid erklärt; denn in ihnen wird das Leid lediglich zu einem vergänglichen und darüber hinaus zu einem recht kurzfristigen Glück verändert; deswegen wird es auch als "Leid der Veränderung" bezeichnet.

Wenn man versteht, dass Erlebnisse dieser Art in Wirklichkeit Leid sind, dann heißt das jedoch nicht, man habe sie zu vermeiden; denn damit ist nicht gemeint, dass man, wenn man etwa hungrig ist, dann auch hungrig bleiben soll und das Glück des Sättigens des Magens nicht erleben darf. Vielmehr soll mit diesen Erklärungen verdeutlicht werden, dass die Erlebnisse von Glück, so wie wir sie kennen, jeweils Grenzen haben, und dass man sie daher im Bewusstsein ihrer Begrenztheit in geschickter Weise anwenden kann, dass man sie aber nicht über diese Grenzen hinaus benützen sollte.

Neben dieser zweiten Art des Leids gibt es noch eine *dritte*, weitaus tiefere Art, die "umfassendes Leid" wie auch "Leid des Gestaltetwerdens" genannt wird. Die ersten beiden Arten von Leiden erleben die Wesen im Bedingten Bestehen unterschiedlichem Umfang; diese dritte hingegen erleben sie alle genau in der gleichen Weise.

Sie ist weder eine Empfindung von Leid noch eine Empfindung von Glück; vielmehr besteht sie in der Tatsache, dass wir keine Freiheit über das Erleben von Geburt und Tod haben, dass wir über Geburt und Tod nicht bestimmen können, dass wir keine Freiheit über unsere Bestimmung haben, dass wir unser Schicksal nicht selbst bestimmen können.

Damit ist nicht gemeint, dass wir überhaupt keine Freiheit haben. Solange wir in freien Ländern der Welt leben, haben wir die Freiheit, zu denken und zu reden, was uns beliebt. Doch auch in solchen Ländern haben wir keine Freiheit, unsere Geburt und unseren Tod nach Wunsch zu wählen und zu erleben. Denn die Geburt erleben wir einzig als Auswirkung unserer heilsamen und unheilsamen früheren Handlungen; und als Wirkung vom Geborenwerden erleben wir dann das Altern und schließlich unweigerlich den Tod – nur, um daraufhin wiederum – und ohne eine Selbstbestimmung darüber zu haben – Geburt zu erleben. *Diese* Tatsache, dass wir ein-

zig als Auswirkung unserer Handlungen und unbeeinflusst von unseren Wünschen unweigerlich wieder Geburt und Tod erleben müssen, *das* ist das *größte* Leid, das unser Bestehen kennt.

Zweifellos haben wir diese Vorgänge gewissermaßen in der Hand, eben *weil* sie ja Auswirkungen der *eigenen* Handlungen sind. Aber man kann sie nicht einfach nach Wunsch erleben und nach Belieben steuern; vielmehr entstehen sie, ob wir das nun wollen oder nicht, unweigerlich auf Grund unserer *vergangenen* Handlungen. Daher werden sie als das *eigentliche* Leid erachtet.

Dass diese grundlegenden Veränderungen unseres Bestehens nicht nach Wunsch, sondern als Auswirkungen unserer vergangenen Handlungen vonstatten gehen, ist auch der Grund dafür, dass manche Personen von Anfang an in schwierige Situationen geraten, während andere von Anfang an in etwas leichter zu ertragenden Umständen aufwachsen. Aber in beiden Fällen ist keine Freiheit über den Vorgang der Geburt vorhanden: Man wird vielmehr als Auswirkung der eigenen Handlungen an irgendeinem bestimmten Ort geboren, ob einem das nun zusagt oder nicht; man hat dabei keine Wahl, sondern wird eben dort geboren, wohin einen die eigenen Handlungen treiben.

Viele sind dort, wo sie geboren werden, erwünscht und willkommen. Aber es gibt auch manche Orte, wo Wesen, die dort geboren werden, nicht willkommen sind; und das ist heutzutage für sie sehr gefährlich, weil sie dann oft schon getötet und entfernt werden, bevor sie irgendwelche weiteren Entwicklungen des Lebens erleben können.

Ohne Kontrolle über diesen Vorgang zu haben, wird man an einem bestimmten Ort von bestimmten Eltern geboren. Und danach, vom zweiten Augenblick an, widerfährt einem in den einzelnen Stadien des Bestehens das Altern, und auch hier wiederum, ohne dass man eine Kontrolle darüber hat: Das dem Bestehen entsprechende Programm läuft ab, ohne dass man diesen Ablauf selbst bestimmen oder zumindesten über ihn ausreichend mitbestimmen kann.

Im Ablauf des Lebens werden verschiedene Stadien durchlaufen; dabei hat man nicht die Freiheit, an irgendeinem Punkt zu entscheiden: "Ja, hier ist es eigentlich ganz angenehm; deshalb bleib' ich hier etwas länger!", oder hingegen zu bestimmen: "Ach, durch dieses recht schwierige Stadium geh' ich etwas schneller hindurch!"

Das *Ziel* des unfreiwilligen und nicht selbstbestimmten Durch-

laufens aller dieser Stadien ist letztlich der *Tod*. Man *muss* sterben, das steht fest. Aber *wann* man sterben wird und zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen dies geschehen wird, auch darüber haben die meisten keine Kontrolle. Man erlebt den Tod, um danach unweigerlich als Auswirkung der eigenen heilsamen und unheilsamen Handlungen Geburt erleben und wiederum einen solchen Prozess durchlaufen zu müssen, ganz unabhängig davon, ob und wie man sich das wünscht.

Das ist es, was als "Saṁsāra" bezeichnet wird, als "Kreislauf": Unbeeinflusst von den eigenen Vorstellungen und Wünschen wird man als Wirkung der eigenen Handlungen immer wieder den Kreislauf von Geburt und Tod zu erleben haben.

Dies ist tatsächlich eine sehr schwierige Situation. Und indem man erkennt, dass und warum sie schwierig ist, gilt es, *das Hängen an einem solchen Bestehen aufzugeben.* Gegenüber *dieser Art* des Bestehens Entsagung zu entwickeln, das ist eine *tiefere* Entsagung, tiefer als die Entsagung gegenüber den *Dingen dieses Lebens.*

Indem man erkennt, dass dieses unkontrollierte und durch Vorstellungen und Wünsche nicht zu beeinflussende Wandern im Bestehenskreislauf eine äußerst schwierige Art des Bestehens ist, gilt es, eine Entschlossenheit zu entwickeln, hiervon frei zu kommen, bezüglich Saṁsāra die Freiheit zu erreichen: *Das* ist *Entsagung gegenüber dem Kreislauf*, die *Entsagung gegenüber dem Bedingten Bestehen.* Indem man *diese Entsagung* ausübt und vollendet, gewinnt man jene *grundlegende Freiheit*; sie ist es, die mit "Nirvāṇa" bezeichnet wird. Nirvāṇa ist ein Zustand jenseits von Leid, den man im Erreichen dieser grundlegenden und völligen Freiheit über seinen Lebensablauf gewinnt; sie ist die Freiheit, Geburt und Tod nicht als Auswirkung seiner vergangenen aufbauenden wie auch seiner früheren zerstörenden Handlungen durchmachen zu müssen, sondern über diese Vorgänge Selbstbestimmung und Autonomie zu besitzen, in diesem Sinn: die *Vollständige Freiheit* zu besitzen.

Viele verbinden mit dem Wort "Nirvāṇa" falsche Auffassungen und stellen sich etwa vor, Nirvāṇa stellt eine vollständige Auflösung der Person dar; so etwas gibt es aber nicht. Vielmehr bedeutet "Nirvāṇa" den Zustand des *Nicht-Brennens*, nämlich das Nicht-mehr-Brennen in Begierde, Hass und Irrung, somit das *Ziel*, das man im Begehen des *Weges* erreicht, nämlich: den Zustand der Freiheit

über sein Schicksal durch Beendigung der Kontinuität des unkontrollierten, unfreiwilligen, nicht selbstbestimmten, einzig durch vergangene eigene Handlungen bestimmten Erlebens von Tod und erneuter Geburt.

Man existiert also *gegenwärtig*; und auch im *Zustand des Nirvāṇas* hört man nicht auf zu bestehen. Aufgehört hat dann nur die *unfreiwillige* und *fremdbestimmte* Art des Bestehens; die *Art* des Bestehens hat sich dann also grundlegend verändert.

Und *wie* wird diese *Kontinuität des Bedingten Bestehens* beendet? Man bringt sie dadurch zu einem Abschluss, dass man erkennt, was die *Wurzel* des *bedingten* Bestehens ist, und dass man sodann diese Wurzel zerstört.

Aber der Vormittag geht zu Ende; und daher belasse ich es nun bei diesen Erklärungen.

2. Geist der Erleuchtung

Heute vormittag habe ich einige Erklärungen über Entsagung gegeben, und zwar zunächst über Entsagung gegenüber diesem Leben, und sodann über die eigentliche Entsagung, die entsteht, wenn man ein klares Verständnis des Bedingten Bestehens – d. h.: von Saṁsāra – gewinnt und man gemäß diesem Verständnis den Wunsch entwickelt, von dieser *bedingten* Art des Bestehens freizukommen, *so* von ihr freizukommen, dass man die völlige Freiheit über Geburt und Tod und all die damit verbundenen Vorgänge – somit die Vollständige Freiheit – gewinnt. Um eine solche Veränderung herbeizuführen ist es unerlässlich, die Wurzel des Bedingten Bestehens zu zerstören; diese *Wurzel* aber ist die *Unwissenheit* des *Greifens nach eigenständigem Bestehen.*

Über dieses Greifen nach eigenständigem Bestehen habe ich gestern abend ja schon einige Erklärungen gegeben. Auf den verschiedenen Ebenen der Unwissenheit ist dieses *Greifen nach einem Ich mit inhärenter Existenz* die tiefgründigste oder feinste Art der Unwissenheit.

Sie ist eine *Unwissenheit*, weil es ein *so* beschaffenes Ich nicht gibt, weil in Wirklichkeit sowohl ich als auch die anderen Wesen als auch die sonstigen Objekte *in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehende Gegenstände* sind: In Abhängigkeit von Ursachen und Umständen bestehen sie, in Abhängigkeit von ihren jeweiligen Teilen, in Bezogenheit zu ihrer Umgebung, aber auch in Abhängigkeit vom sie erfassenden Bewusstsein, insbesondere in Bezogenheit zu ihrer Benennung und damit in Abhängigkeit von der – mit dieser Benennung verbundenen – objekterfassenden Vorstellung. In *unabhängiger und unbezogener* – oder kurz: in *eigenständiger* – Weise besteht *kein* Gegenstand.

Wiewohl das die Wirklichkeit ist, führt uns unsere Unwissenheit dazu, dass wir ein Ich *projizieren*, das *unabhängig von den Fünf Gruppen* – nämlich Körper–Empfindung–Unterscheidung–Gestaltungskräfte–Bewusstsein – zu bestehen scheint, von diesen Fünf Gruppen, deren Zusammenwirken die Person ausmacht, und mehr noch: ein Ich, das als *Besitzer dieser Fünf Gruppen* zu bestehen scheint. Ein *solches* Ich gibt es aber *nicht.* Natürlich *gibt* ein Ich; doch dieses besteht und wirkt in Abhängigkeit von den Fünf Grup-

pen.

Uns aber erscheint die Sache *umgekehrt*: Uns erscheint es so, *als ob* dieses Ich *zuerst* vorhanden ist, *vor* den Fünf Gruppen, und auch als *Grundlage* der Fünf Gruppen, somit als ihr *Besitzer.* Und *uns* erscheint es so, *als ob* die Fünf Gruppen ein *Objekt der Benützung dieses Ichs* sind; in diesem Sinn sehen wir dann insbesondere auch den eigenen Körper als *Besitz dieses Ichs* an, als – wie gesagt wird – *Erfreuungsobjekt dieses Ichs.*

Wiewohl es kein solches *Ich mit inhärenter Existenz* gibt, erfassen wir dennoch ein solches; dieses Erfassen wird mit "Greifen nach eigenständigem Bestehen" bezeichnet. In gleicher Weise erachten wir auch die Gegenstände, die diesem Ich zur Verfügung stehen, als *Objekte mit inhärenter Existenz.* Darüber hinaus nehmen wir sie als *Benützungsobjekte dieses Ichs*; und dieses Nehmen wird "Greifen nach Mein" genannt. Das *Greifen nach einem eigenständigen Ich* wie auch das *Greifen nach einem eigenständigen Mein* sind somit getäuschte Zustände des Geistes.

Das heißt also *nicht*, es gäbe kein Ich; vielmehr soll durch diese Erklärung deutlich gemacht werden, dass ein Ich in der Art und Weise, *wie es uns erscheint*, nicht existiert.

Zweifellos *gibt* es das Ich, nämlich das Ich, das in Abhängigkeit und Bezogenheit besteht, das insbesondere in Bezogenheit auf und damit in Abhängigkeit vom Namen – bestehend aus Benennung und objekterfassender Vorstellung – besteht, das somit ein *konventionelles Ich* ist. Demnach ist *dieses* existierende Ich das, was geht, steht, sitzt und liegt; es ist das, was Glück und Leid erlebt; es ist das Ich, das Leid vermeiden und Glück erlangen will. *Dieses* ist dies Ich, das im Bedingten Bestehen kreist; und *dieses* ist das Ich, das irgendwann einmal Vollständige Befreiung erlangen wird.

Aber wir erkennen *nicht*, dass wir das Ich auf *diese* Art erfassen; vielmehr *erscheint uns* das Ich als ein *konkretes, eigenständiges Ich im Kern der Fünf Gruppen*; und *das* ist eine *falsche* Auffassung. Denn wenn dies keine falsche Auffassung wäre, dann müsste es möglich sein, ein solches Ich zu sehen und auch irgendwann zu finden. Aber man kann suchen, wo und wie man will, man wird es nicht finden; ist es nicht auffindbar, weil es nicht existiert.

Dieses *Greifen nach innewohnendem Bestehen* ist die Wurzel aller anderen Verunreinigungen und Verblendungen in unserem Geist.

Denn weil dieses Greifen in unserem Geist vorhanden ist, treten als weitere falsche Auffassungen in ihm Begierde und Hass auf, und mit ihnen die weiteren Wurzelverblendungen und Folgeverblendungen; sie alle haben diese Unwissenheit als ihre Grundlage, als ihren Ausgangspunkt. Auf der Grundlage aller dieser Verblendungen des Geistes führen wir dann unsere Handlungen aus. Diese wiederum verursachen, dass wir weiter im Bedingten Bestehen kreisen.

In unserem gegenwärtigen Zustand des Geistes ist diese Unwissenheit der Ursprung – die Quelle, der Ausgangspunkt – für all die unheilsamen Handlungen, die wir ausführen; daran wird nach den bisherigen Erklärungen kaum noch Zweifel bestehen, so dass dies nun nicht mehr weiter verdeutlicht werden muss. Aber darüber hinaus gilt, dass auch die heilsamen Handlungen, die wir ausführen, unter dem Einfluss der Unwissenheit stehen. Somit sind gegenwärtig *alle* unsere *durchgeführten Handlungen* von *Unwissenheit* beeinflusst; *daher* werden sie als “unreine Handlungen” bezeichnet.

Unsere heilsamen Handlungen sind demnach nicht gänzlich vollendet. Dennoch ist es erforderlich, dass wir bemüht sind, nach bestem Vermögen heilsame Handlungen auszuführen und auf jeden Fall unheilsame Handlungen zu vermeiden. Denn unheilsame Handlungen sind nicht nur ein Hindernis zum Erlangen der gänzlichen Freiheit vom Bedingten Bestehen. Vielmehr sind sie auch die Ursachen dafür, dass für einen selbst wie auch für die anderen Leid entsteht; sie sind die Ursachen für das Entstehen von Leid im Bedingten Bestehen.

Wenn wir nun die heilsamen Handlungen etwas reiner und immer noch reiner machen, dann werden diese zweifellos dazu führen, dass sie zunächst *innerhalb des Bedingten Bestehens* zu Ursachen von zunehmendem Glück werden; und sie werden darüber hinaus im Laufe der Zeit so weit gedeihen, dass sie zu den Ursachen des Gewinns der *Freiheit von bedingtem Bestehen* werden, zur Ursache der *Vollständigen Freiheit*.

Will man eine Freiheit vom Bedingten Bestehen gewinnen, so muss man die eigentliche Wurzel des Bedingten Bestehens beseitigen; diese ist das Greifen nach eigenständigem Bestehen. Wie aber kann dieses Greifen nach inhärenter Identität beseitigt werden? Das geschieht dadurch, dass in der eigenen Kontinuität der diesem Greifen genau entgegengesetzte Zustand des Geistes erzeugt wird, nämlich

die *Weisheit des Erkennens der Identitätslosigkeit*.

Zu den allerwichtigsten Punkten der *Philosophie* des Buddhismus gehört seine Anschauung der *Identitätslosigkeit*. Wenn davon gesprochen wird, dass die Objekte identitätslos sind, dann bedeutet das – wie schon gesagt – nicht, die Gegenstände seien inexistent, es gäbe keine Dinge, es gäbe insbesondere das Ich nicht; vielmehr ist damit gemeint, dass sie *ohne innewohnendes Bestehen* sind, dass sie *keine inhärente Existenz* besitzen.

Diese Identitätslosigkeit muss man also zu allererst einsehen und verstehen. Aber ein *intellektuelles Verstehen* der Identitätslosigkeit ist *allein* nicht ausreichend; vielmehr muss eine *direkte Wahrnehmung* von ihr erreicht werden. *Wie* aber erreicht man sie? Das geschieht dadurch, dass man zunächst den entsprechenden Unterweisungen und Erklärungen *zuhört*, dass man sodann selber darüber *nachdenkt* und dadurch ein klares intellektuelles Verständnis hiervon erreicht, und dass man dieses Verständnis schließlich in einer gezielten Meditation *vertieft*, dass man es in seinem Geist *verinnerlicht*, dass man seinen Geist daran *gewöhnt*.

Um das Ziel einer direkten Wahrnehmung der Identitätslosigkeit zu erreichen, muss somit *Meditation* angewendet werden; und sie muss in einer aufeinander bezogenen *Verbindung* von *konzentrativem* und *analytischem* Meditieren durchgeführt werden.

Sowie man im Vollzug eines solchen Meditierens – eines solchen *Vertiefens* und *Verinnerlichens* des durch das analytische Meditieren klar Erkannten – beginnt, diese Identitätslosigkeit der Dinge *unvermittelt wahrzunehmen* und *zu sehen*, wird das Greifen nach Eigenexistenz schwächer und immer schwächer und vergeht dann im Laufe der Zeit gänzlich. Sowie es einem dann gelungen ist, diese Unwissenheit des Greifens nach Eigenexistenz zu beseitigen, vergehen auch all jene anderen Verblendungen im Geist, die auf der Grundlage dieser Unwissenheit bestehen; und dann finden auch alle jene Handlungen, die ihre Beweggründe in solchen Verblendungen haben, ihr Ende. Sowie aber das unreine Handeln ein Ende hat, kommt auch der Vorgang des unfreien Geborenwerdens im Bedingten Bestehen zu Ende. Denn an diesem Punkt hat man ja die Wurzel für bedingtes Bestehen zerstört, man hat dann die Ursache des Bedingten Bestehens vernichtet: Man hat die Unwissenheit und die daraus entstehenden anderen Verblendungen von der Wurzel her aus dem eigenen

Geist entfernt.

Dieser Zustand, den man dann erreicht hat, wird mit dem Ausdruck "Nirvāṇa" und die betreffende Person mit "Arhat" bezeichnet. Das Wort "Arhat" bedeutet hierbei soviel wie "Feindbesieger, Feindüberwinder". Denn eine solche Person hat den eigentlichen, den wirklichen Feind besiegt und zerstört; dieser eigentliche *Feind* aber, das sind die *Verblendungen des Geistes*.

Der Zustand, den man dann erreicht hat, wird auch mit "individuelle Befreiung" bezeichnet. Denn eine solche Person hat dann vollständige Kontrolle über ihr eigenes Schicksal erlangt: Sie weilt daher *nicht* mehr in *bedingtem* Bestehen; sie kreist *nicht* mehr im *Bedingten Bestehen*. Sie *wird* nicht mehr geboren; ihr ist es nun vielmehr möglich, aus eigener Freiheit und nach eigenem Wunsch innerhalb des Bedingten Bestehens jederzeit – wenn sie dies etwa für das Wohl irgendeines anderen Wesens tun möchte – Geburt zu *nehmen*; und sie hat auch die Freiheit erlangt, jederzeit den Vorgang des Todes unter vollständiger *eigener* Kontrolle zu *erleben*. In diesem Sinn hat sie *völlige Freiheit* über Geburt und Tod erreicht, weil sie vollständige Kontrolle über den eigenen Geist gewonnen hat, so dass dieser nun nicht mehr unter den Einfluss irgendwelcher Verblendungen gerät. Sie hat in diesem Sinn die *Vollständige Freiheit* erreicht.

Unter "Entsagung" wird eben jene Entschlossenheit verstanden, eine *solche* Freiheit vom Bedingten Bestehen zu erlangen; eine *solche* Entschlossenheit wird im Buddhismus als die *eigentliche* oder *wirkliche* oder *vollständige* Entsagung angesehen.

Drei Wege zu dieser Vollständigen Freiheit – zu dieser gänzlichen Freiheit über den eigenen weiteren Lebensweg – kennt der Buddhismus, nämlich:

- ⋆ den Weg der *Śrāvakas*,
- ⋆ den Weg der *Pratyekas*, und
- ⋆ den Weg der *Bodhisattvas*.

Welchen Weg der Entwicklung des eigenen Geistes man auch begehen will, stets benötigt man hierzu als erstes diese *eigentliche Entsagung*; sie ist *für alle Wege* das *unumgängliche Tor*.

Solange diese Entsagung im eigenen Geist nicht entwickelt wird, ist es unmöglich, auch nur einen einzigen Schritt in Richtung der Befreiung – der Vollständigen Freiheit, der Freiheit von bedingtem

Bestehen – zu tun. Vielmehr wird dann jedes Handeln dazu führen, dass man weiter im Bedingten Bestehen kreist: Was auch immer man an heilsamem oder an unheilsamem Karman anhäuft, das wird seine Auswirkungen stets innerhalb des Bedingten Bestehens haben. Daher ist es erforderlich, Entsagung zu üben.

Wenn Entsagung entwickelt wird, dann werden Personen mit geringerer geistiger Entschlossenheit entweder den Weg der Śrāvakas oder den Weg der Pratyekas gehen, also einen Weg des Kleinen Fahrzeugs. Die Bezeichnung "Kleines Fahrzeug" wird deswegen gegeben, weil eine Person, die einen derartigen Weg begeht und die dazu erforderlichen Schritte unternimmt, dies mit etwas geringerem Mut tut als ein Bodhisattva, der den Weg des Großen Fahrzeugs begeht.

Hier wird *nicht* von der *anderen* Unterteilung in Kleines und Großes Fahrzeug gesprochen, die vom *Gesichtspunkt der Philosophie* aus getroffen wird; vielmehr spreche ich *hier* von der betreffenden Unterscheidung auf der *Grundlage der Anwendung, der Praxis.* Denn *alle* philosophischen Schulen des Buddhismus beschreiben diese drei Wege, die von einer Person entsprechend der Fähigkeiten sowie der Entschlossenheit des Geistes angewendet werden, in *gleicher* Weise; sie unterscheiden sich also hinsichtlich der Anwendung *nicht.*

Vielmehr streben Personen, die den Weg der Śrāvakas oder den der Pratyekas gehen, in *erster* Linie ein Erreichen der *eigenen* Befreiung von bedingtem Bestehen an. Sie sind deswegen nicht gleichgültig gegenüber dem Schicksal der anderen Wesen; und sie bemühen sich durchaus um deren Wohlergehen. Aber *zunächst* kümmert sie ihr *eigenes* Schicksal; und als *erstes* sorgen sie sich daher um ihre *eigene* völlige Freiheit vom Bedingten Bestehen. *Daher* sind sie Personen von etwas geringerer Entschlossenheit, von etwas geringerem Mut; und *deswegen* werden diese beiden Wege, die sie einschlagen, als "Wege des Kleinen Fahrzeugs" bezeichnet.

Was aber, so wird man sich nun fragen, ist der Unterschied zwischen einem Śrāvaka und einem Pratyeka? Darüber gäbe es viele Einzelheiten zu sagen. Ganz grob kann man die Unterscheidung so treffen: Beide unterscheiden sich im Stil ihrer Anwendung: Demnach ist eine Person, die den Weg lieber in einer Gruppe geht, die ihre Anwendungen des Weges lieber in der Gemeinschaft vollzieht, ein *Śrāvaka*; hingegen ist eine Person, die solches lieber allein tut, ein *Pratyeka.*

Der Unterschied zwischen beiden ist also nicht sehr bedeutsam. Zudem verfolgen beide das gleiche Ziel, nämlich *für sich selbst* möglichst rasch die Vollständige Befreiung zu erreichen. Auch die Anwendungen der Mittel zum Erreichen dieses Ziels sind die gleichen, nämlich die *Dreifache Schulung*; diese beinhaltet:

⋆ die *Tugend* oder die *Ethikausübung*, das *rechte Verhalten*;

⋆ die *einspitzige Sammlung* oder die *Konzentration*; und

⋆ die *Weisheit* oder die *vollendete Einsicht*, die *reine Anschauung.*

Indem sie diese Dreifache Schulung – oder: diese Drei Schulungen – anwenden, begehen sie den Weg zum Erreichen dieses Ziels.

Der dritte Weg ist der Weg der Bodhisattvas, der *Weg des Großen Fahrzeugs.* Personen, die ihn begehen, haben wesentlich größeren Mut, sind von wesentlich größerer Entschlossenheit. Auch sie erkennen die Situation des Bedingten Bestehens; und sie entwickeln gegenüber solchem *bedingten Bestehen* in gleicher Weise Entsagung. Aber anstatt hierbei in erster Linie an *ihr eigenes* Schicksal zu denken und somit in erster Linie darum bemüht zu sein, für *sich selbst* die völlige Freiheit von bedingtem Bestehen zu erreichen, führen sie *weitere* Erwägungen durch.

Dabei sehen sie einerseits, dass die eigene Situation – das eigene Bestehen im Bedingten Bestehen – äußerst beschwerlich ist. Sie erkennen aber andererseits auch, dass nicht nur *sie selbst* in dieser Weise existieren, sondern dass es *unzählige andere* Wesen gibt, die in der gleichen unbefriedigenden Situation leben; und sie richten dann ihre Gedanken stärker auf die *Anderen* und auf *deren* Lage.

Die *eigene Person* dient ihnen hierzu als *Beispiel*, um ein *bedingtes* Bestehen als *nicht befriedigend* zu erkennen. Sodann richten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Lage der *Anderen.* Dadurch entsteht in ihnen der Wunsch, dass die *Anderen* vom Leiden des Bedingten Bestehens frei sein und ein reines Glück erleben mögen; und diesen Wunsch machen sie von da ab stärker und immer stärker.

In dieser Weise richten solche Personen ihre Aufmerksamkeit mehr und immer mehr auf das Schicksal der Anderen als auf das eigene. Denn sie erkennen, dass die Menge der Anderen von großer Zahl ist, für uns nicht zu zählen, und dass deshalb das Glück und Leid von unzähligen Wesen offensichtlich wichtiger ist als das Glück und Leid eines einzigen Wesens. So entwickeln sie eine Auffassung, derzufolge sie die Anderen als wesentlich wichtiger ansehen als sich selbst.

Indem sie immer mehr ihre Gedanken in diese Richtung führen, gelangen sie mit der Zeit an einen Punkt, an dem sie ihr eigenes Leid und ihre eigenen Schwierigkeiten als unbedeutend, geringfügig und klein erachten.

Ganz allgemein kann man in dieser Welt folgendes beobachten: Solche Personen, die immer nur auf ihr eigenes Wohl bedacht sind, die daher ihre eigene Situation als etwas sehr Bedeutendes und Wichtiges ansehen und die dementsprechend sehr ichbezogen denken und handeln, sind beständig in Schwierigkeiten und haben ohne Ende Sorgen und Probleme von jeder nur erdenklichen Art. Andere Personen hingegen, die sich mehr auf das Wohl vieler Anderer richten, sehen ihre eigenen Probleme als geringer an und haben, als Abfolge hiervon, mit sich selber wie auch mit den anderen Personen weniger Schwierigkeiten.

Bodhisattvas machen sich keine Gedanken über ihr eigenes Wohl; vielmehr sehen sie im Vergleich dazu die Erfordernisse der Anderen als unvergleichlich wichtiger an. Sie erachten es als ein unbedingtes Erfordernis, das Glück der Anderen herbeizuführen und deren Leid zu beseitigen. Dieses Ziel nehmen sie als wichtig und bedeutsam und daher als eines, das unbedingt und vorab erreicht werden muss. Das hat seinen Grund darin, dass sie die *anderen* Wesen *nicht* als *irgendwelche* Andere sehen, sondern dass sie – ganz im Gegenteil – erkennen, dass diese *äußerst wertvoll* sind und dass sie zu *jedem einzelnen* dieser Wesen in einer außerordentlich *engen* und *bedeutungsvollen*, in einer *ganz wichtigen Beziehung* stehen. Denn die Gedanken dieser Bodhisattvas sind weitreichend und umfassend; sie beruhen auf der tiefgründigsten Sicht ihrer Beziehung zu den Anderen.

Unsere eigenen Auffassungen sind demgegenüber eng und beschränkt. Denn zeitlich sehen wir nur dieses gegenwärtige kurze Leben; und auch darin sehen wir nur eine relativ kurze Zeitspanne. Vom räumlichen Umfang her sehen wir darin nur die wenigen Wesen, mit denen wir in dieser kurzen Zeitspanne eine deutlich erkennbare Verbindung haben. Von diesen Wesen sehen wir jene, die uns nahestehen und zu denen wir gute Verbindungen haben, und sodann jene, zu denen unsere Beziehung schlecht ist; darüber hinaus sehen wir wenig oder nichts. Unter diesen wenigen Wesen, auf die wir in diesem kurzen Zeitabschnitt unsere Aufmerksamkeit richten, nehmen wir die, mit denen wir eine gute Verbindung haben und die wir somit mögen,

als unsere Freunde; hingegen erachten wir jene, zu denen die Kommunikation nicht ganz so gut klappt und zu denen wir es zu keiner guten Beziehung gebracht haben, als unsere Feinde; der Rest der Wesen aber ist uns gänzlich gleichgültig.

Demgegenüber sind die Auffassungen der Bodhisattvas äußerst umfassend: Sie sehen die Verbindungen, die sie zu den Wesen in endloser Vergangenheit hatten; sie sehen die Verbindungen, die sie zu ihnen in der Gegenwart haben; und sie sehen die Verbindungen, die sie zu ihnen in der Zukunft haben werden. Sie erkennen dabei, dass sie von allen diesen Wesen *außerordentlichen Nutzen erhalten* haben; und sie fühlen sich daher ihnen allen *zu tiefstem Dank verpflichtet*. Denn sie erkennen, dass sie in der Vergangenheit zu jeder Zeit ausschließlich dank unzähliger anderer Wesen überlebt haben, und dass sie auch in der Zukunft nur dank unzähliger anderer Wesen überleben können.

Als Beispiel, um dies zu verdeutlichen, kann man dieses gegenwärtige Leben nehmen. Unsere gegenwärtige brauchbare Situation ist uns dank unserer Eltern und dank unzähliger anderer Personen, die sich um uns gekümmert haben und die uns auf unserem Lebensweg geholfen haben, zustandegekommen. Den Körper besitzen wir dank anderer. Was immer wir an Wissen haben, das beherrschen wir dank anderer. Wie immer wir bis heute überlebt und unseren Lebensunterhalt gefristet haben, das war stets nur dank unzählig vieler anderer Wesen möglich. Ganz gleich, ob es sich um Nahrung, Kleidung oder Unterkunft handelt, nichts von allem haben wir von unserer Geburt her mitgebracht; vielmehr steht uns das alles nur dank anderer Wesen zur Verfügung.

Dies ist die Tatsache bezüglich *dieses* Lebens. In genau der gleichen Lage zu den Anderen waren wir aber auch in den *vergangenen* Leben. Und in eben dieser Lage werden wir auch in den *zukünftigen* Leben sein. Immer werden wir nur dank Anderer leben und bestehen können. Aber das gilt nicht nur bezüglich unserer äußeren Erfordernisse, sondern auch hinsichtlich unserer inneren Eigenschaften. Alle Entwicklungen des Geistes und alle dabei zu erreichenden Fähigkeiten erreichen wir nur dank Anderer, dank all' der Wesen. Und selbst die Vollständige Befreiung und die Volle Erleuchtung sind nur dank Anderer zu erreichen. Ohne die Anderen wird es uns nicht möglich sein, einen solchen Zustand zu verwirklichen.

Manch einer wird sich, wenn er solches hört, vielleicht überlegen: "Das mag ja wirklich so sein, dass ich den Anderen unendlich viel verdanke!"; aber er wird außerdem auch die Ansicht hegen: "Ja, und zuleide getan haben sie mir auch genügend; und recht viele von ihnen haben mir das Leben zudem sehr schwer gemacht!". Nun mag es vielleicht sein, dass es Andere gibt, die einem das Leben dann und wann schwer machen. Wenn man diesen Schaden aber mit dem vergleicht, was man von den anderen an Möglichkeiten des Lebens und an Nutzen erhalten hat, so wird man erkennen, dass dieses Maß in keiner Weise ausgeglichen ist. Denn der Nutzen, den man aus den Handlungen der anderen zieht, kennt keine Unterbrechung; ohne Unterlass bestehen wir nur dank der Anderen. Den Schaden, der einem aus Handlungen Anderer zukommt, erhält man hingegen nur hin und wieder.

Zusätzlich hierzu hat man sich zu vergegenwärtigen, dass der Schaden, den uns die Anderen zugefügt haben, nicht nur den Anderen zu verdanken ist; denn die *Anderen* mögen dann und wann ein *Umstand* sein, durch den uns Schaden entsteht. Aber die *eigentliche Ursache* dafür, dass uns dieser Schaden entsteht, liegt in *uns selbst.* Nicht die Handlungen der Anderen verursachen somit, dass wir Schaden erhalten; vielmehr sind es unsere eigenen Fehler, die solches bewirken. Denn damit ein *anderes* Wesen für uns zu einem Schädling werden kann, muss von *unserer* Seite aus die Ursache hierfür bereitgestellt werden.

Nichts – kein Urstoff, kein Gegenstand, kein Wesen – kann einem Buddha, einem Bodhisattva oder einem Arhat irgendeinen Schaden zufügen. Denn diese Wesen haben die inneren Ursachen dafür, dass ihnen ein Schaden zugefügt werden kann, gänzlich beseitigt. Wer beispielsweise Diabetes hat, dem wird das Einnehmen von Zucker schaden; wer hingegen nicht an Diabetes leidet, dem schadet Zucker nicht, auch wenn er einmal größere Mengen davon zu sich nimmt. Demnach ist es zwar durchaus möglich, dass Andere die *Umstände* dafür herbeiführen, dass uns Schaden entsteht; aber die eigentliche *Ursache* dafür, dass uns Schaden durch andere zuteil werden kann, liegt in uns selbst.

Deshalb sehen Bodhisattvas Situationen, in denen ihnen von anderen Wesen oder von Objekten Schaden zugefügt wird, *nicht* als etwas an, das ihnen *schadet*; vielmehr erachten sie eine solche Lage

als etwas, das ihnen *nützt.* Denn sie haben die Fähigkeit, solche Situationen mit dem Ziel zu verwenden, ihre eigenen Kräfte – wie etwa die der Geduld, und die des Erbarmens – zu stärken; sie benützen eine solche Lage, um ihre inneren aufbauenden Fähigkeiten zu entwickeln und weiter zu stärken. Deshalb sehen sie Wesen, deren Handlungen geeignet sind, ihnen Schaden zuzufügen, nicht als Feinde an; vielmehr erachten sie solche wie geistliche Meister, die ihnen auf dem Weg weiterhelfen.

In dieser Weise sehen sie alle Wesen, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelebt haben, leben sowie leben werden, als außerordentlich wertvoll an, von denen sie unermesslichen Nutzen erhalten haben, erhalten und erhalten werden; und sie fühlen sich ihnen allen daher in entsprechender Weise zu Dank verpflichtet.

Sie erkennen, dass die im Bedingten Bestehen kreisenden Wesen alle von Leid geplagt sind und das ersehnte Glück verfehlen; und indem sie dies erkennen, empfinden sie besondere Sorge um diese Wesen. Wenn etwa eines unserer Familienmitglieder krank wird, dann löst das in uns Sorge aus. Denn wir erachten diese Person als uns nahestehend und als wertvoll. In vergleichbarer Weise empfinden die Bodhisattvas tiefe Sorge um die Lage der anderen Wesen; denn sie erachten jedes von ihnen als ihnen nahestehend und wertvoll.

Keinem von ihnen begegnen sie mit *Gleichgültigkeit*; indem sie sehen, wie diese von Leid geplagt sind und das ersehnte Glück nicht erleben, empfinden sie mit *gleicher Gesinnung* für *jedes von ihnen* um dessen Wohlergehen *tiefe Sorge*: Sie sehen, dass diese Wesen sich zwar ständig nach Glück sehnen, aber die Ursachen für dieses Glück nicht aufbauen, sondern im Gegenteil die noch vorhandenen Ursachen für ihr Glück zerstören. Sie sehen, dass diese Wesen sich ständig danach sehnen, kein Leid zu erleben, aber gleichzeitig dauernd die Ursachen dafür erzeugen, dass ihnen Leid widerfährt. In ihrer Sorge um die Lage der Wesen sehen sie diese als ihre Familienmitglieder an; und dadurch entsteht in ihnen eine außerordentlich starke Entschlossenheit, ihnen zu helfen. In ihnen entsteht der feste Wunsch, *dass die Wesen von Leid frei sein mögen*; in ihnen entsteht somit das *Erbarmen.* Und in ihnen entsteht der feste Wunsch, *dass die Wesen Glück erleben mögen*, der Wunsch, ihnen zum ersehnten Glück zu verhelfen, es ihnen zu bescheren; in ihnen entsteht somit die *Güte*, die *gütig-liebevolle Zuwendung.* Durch fortgesetztes Entwickeln von

Erbarmen und *Güte* – mit Sanskritwörtern gesagt: von *Karuṇā* und *Maitrī* – werden diese Kräfte der Gesinnung in einem außerordentlichen Maß gestärkt.

Der Wunsch der Bodhisattvas, dass die Wesen von Leid frei und Glück erfüllt sein mögen, ist aber nicht nur ein bloßer Wunsch, ein bloßer Gedanke der Art: "*Wenn* doch nur alle Wesen frei von Leid sein mögen! Und *wenn* doch nur alle Wesen Glück erleben mögen!"; es bleibt da nicht bei diesem Mitgefühl, bei diesem Wunsch, bei diesem Gebet. Vielmehr ist dieser Wunsch der Bodhisattvas mit der festen Entschlossenheit verbunden, die Erfüllung dieses Wunsches *selbst* zu bewerkstelligen, in Ausübung ihrer Einstellung: "Ich *tue* das, ich *bringe* das zu Wege!". In *dieser besonderen* Art entwickeln sie Erbarmen und liebende Güte: Sie übernehmen *selbst* die Verantwortung dafür, dass sich ihr Gebet erfüllt; denn sie sind fest entschlossen, das zu diesem Zweck zu Tuende *selbst* zu tun.

Eine solche Entschlossenheit, einen solchen Mut entwickeln die Bodhisattvas. Sind sie aber, so müssen sie sich dann fragen, dann auch in der Lage, gemäß ihres Mutes das zu Tuende auszuführen? Nun, um solches tun zu können, benötigen sie die entsprechenden *Voraussetzungen*: Diese Voraussetzungen müssen – das werden sie dann erkennen – zuerst einmal erlangt werden. Denn ein *solches* Ziel – die Erfüllung eines *solchen* Wunsches – können sie nur erreichen, wenn sie in ihrem Geist *alle* Hindernisse, die diesem Ziel im Wege stehen, weggeräumt und beseitigt und zudem *alle* aufbauenden Eigenschaften und Fähigkeiten vervollständigt und vollendet haben.

Die Fehler, die hierzu beseitigt werden müssen, sind *zum einen* die *Ichbezogenheit*, dieses Einschätzen der eigenen Person als etwas ganz Wichtiges und Wertvolles, und *zum andern* die *Unwissenheit* des Greifens nach eigenständigem Bestehen; denn dieses Fehlwissen verursacht alle weiteren Verblendungen des Geistes. Die Fähigkeiten, die entwickelt und zur Vollendung gebracht werden müssen, sind Kräfte des Geistes wie Güte, Erbarmen und Weisheit.

Der Zustand, in dem alle Fehler des Geistes gänzlich beseitigt und alle seine Vorzüge gänzlich zur Vollendung gebracht worden sind, diese Überschreitung der gewöhnlichen Zustände wird als "Zustand der vollkommenen Erleuchtung", als "Volle Erleuchtung", als "Zustand der Buddhas", oder als "Buddhaschaft" bezeichnet. Die Bodhisattvas streben somit danach, für den Zweck des Erreichens ihres Zieles

einen solchen Zustand der Buddhaschaft zu erlangen.

Das Sanskritwort “Buddha” hat im Sprachgebrauch des Buddhismus eine zweifache Bedeutung: einerseits die Bedeutung des *Erwachens*, des Aus-dem-Schlaf-Aufwachens, und andererseits die Bedeutung des *Erblühens*, des Zur-Vollendung-Kommens. Das tibetische Wort “Sang-gyä” hat beide Bedeutungen übernommen: die erste Silbe “sang” bedeutet “aufgewacht”; und die zweite Silbe “gyä” bedeutet “erblüht”.

Wovon will ein Bodhisattva aufwachen? Er will aus dem von den Hindernissen und Fehlern des Geistes verursachten Schlaf aufwachen. Und was will er zum Erblühen und zur Vollendung bringen? Die Gesamtheit von heilsamen Eigenschaften und Fähigkeiten, all die Vortrefflichkeiten des Geistes will er vollenden und zum Erblühen bringen.

Diesen Zustand der Vollen Erleuchtung strebt er demnach *nicht* mit der Absicht an, dadurch *selber* zum Besten und Höchsten zu werden; er tut dies vielmehr *deshalb*, weil er sieht, dass *einzig dieser* Zustand ihm *alle* Möglichkeiten und Voraussetzungen gibt, um die übernommene eigene Verantwortung für das Wohl *aller* Wesen auch wirklich *erfüllen* zu können.

Als erstes der drei Kernpunkte des Weges ist die Entsagung aufgeführt worden. Und nun ist auch schon der *zweite Kernpunkt* beschrieben worden, der *Geist der Erleuchtung*. Denn eben diese Entschlossenheit, für das Wohl aller Wesen um jeden Preis die Volle Erleuchtung zu erlangen, ist der Zustand des Geistes, der als “Bodhicitta” oder “Geist der Erleuchtung” oder “Erleuchtungsgeist” bezeichnet wird. Diese Entschlossenheit taucht dabei nicht nur einoder zweimal im Geist als Gedanke auf; vielmehr ist dieser Gedanke im Geist so stark und dauerhaft geworden, dass er dadurch zu einem *Teil des eigenen Charakters* geworden ist.

Sowie eine Person diesen Zustand erreicht hat, hat sie im eigenen Geist Bodhicitta erzeugt; und dann erst ist sie – die bis dahin ihren Geist in diese Richtung hin geschult und somit auf dem Weg zum Bodhisattva gewesen ist – tatsächlich ein Bodhisattva geworden. Das *Bodhicitta* ist also das *Eintrittstor* zum *Weg des Großen Fahrzeugs*.

Indem sie nun den Weg des Bodhisattvas geht, hat sie somit dieses Tor durchschritten; sie begeht dann einen Weg, der nicht *allein* die *Vollständige Befreiung* anstrebt, sondern der *direkt* zum Zustand

der *Vollen Erleuchtung* führt.

Es werden zwei Arten von Bodhicitta unterschieden; diese sind: das *wünschende* und das *eintretende* Bodhicitta.

Wenn man zuerst den Wunsch hat, den Weg der Bodhisattvas zu begehen, und wenn man daher den Geist entsprechend schult, wenn man auf diese Weise die *feste Entschlossenheit* entwickelt hat, für das Wohl der Wesen die Volle Erleuchtung zu erlangen, so ist dies ein Zustand, der mit "wünschendes Bodhicitta" bezeichnet wird. Wenn sich diese feste Entschlossenheit dann im eigenen Tun dahingehend auswirkt, dass man nun *alles unternimmt* und alles *auf sich nimmt*, um die aufbauenden Fähigkeiten zur *Vollkommenheit* zu bringen und so das Wohl der anderen erzielen zu können, wie schwer das einem zunächst auch vorkommen mag, so wird sie "eintretendes Bodhicitta" oder auch "ausführendes Bodhicitta" genannt. Denn wer *diesen* Zustand eines Bodhisattvas erreicht hat, der bemüht sich für das Wohl der Wesen in jeder möglichen Weise; von seiner Seite aus gibt es hierzu keine Hindernisse. Was immer er für das Wohl der Wesen an Mühen auf sich nehmen muss, das führt er aus.

3. Reine Anschauung

Zu den Anwendungen der Bodhisattvas gehören die *Sechs Pāramitās*, die *Sechs Vollkommenheiten*; sie bestehen aus den Vollkommenheiten

- ⋆ des *Gebens*, der *Gebefreudigkeit*, der *Freigiebigkeit*,
- ⋆ der *Tugend*, der *Ethikausübung*, des *rechten Verhaltens*,
- ⋆ der *Geduld*, der *beständigen Ausdauer*,
- ⋆ der *Anstrengung*, des *Eifers in Begeisterung*,
- ⋆ der *Vertiefung des Geistes*, der *Verinnerlichung*, und
- ⋆ der *Weisheit*, der *reinen Anschauung*, der *vollendeten Einsicht.*

Indem die Bodhisattvas diese Pāramitās ausüben, entfernen sie aus ihrem Geist sämtliche Fehler und entwickeln gleichzeitig alle aufbauenden Eigenschaften zur Vollendung; auf diesem Weg gelangen sie schließlich zum Zustand der Vollen Erleuchtung.

Die Anwendungen der Bodhisattvas sind außerordentlich umfangreich und weitreichend. Man kann sie unter den Aspekten von *Mittel* und *Weisheit* zusammenfassen. Genau so wie ein Vogel zum Fliegen zwei Flügel braucht, so benötigt man zum Erlangen der Vollen Erleuchtung zwei Schwingen, nämlich *Mittel* und *Weisheit.*

Was ist nun unter "Mittel" zu verstehen? Zu den *Mittel* gehören, wie schon zuvor erwähnt wurde, insbesondere

- ⋆ das *Erbarmen*, das auf alle Wesen ausgerichtet ist, und zwar auf alle in gleichem Umfang und Ausmaß und somit unparteiisch, dabei frei von und nicht abhängig von Bedingungen, und daher ununterbrochen und stetig;
- ⋆ die *liebende Güte*, die auf alle Wesen ausgerichtet ist, und zwar auf alle in gleichem Umfang und Ausmaß und somit unparteiisch, dabei frei von und nicht abhängig von Bedingungen, und daher ununterbrochen und stetig;
- ⋆ der *Geist der Erleuchtung*, der sich auf alle Wesen bezieht und zwar auf alle in gleichem Umfang und Ausmaß und somit unparteiisch, dabei frei von und nicht abhängig von Bedingungen, und daher ununterbrochen und stetig; und sodann
- ⋆ die Anwendungen der *Vollkommenheiten* des *Gebens*, der *Tugend*, der *Geduld*, der *Anstrengung*. und der *Vertiefung.*

Diese Mittel setzt er in seinem Vorgehen für das Wohl aller Lebewesen unparteiisch ein, nämlich für sie alle in gleichem und dabei

größtmöglichem Ausmaß, dabei frei von irgendwelchen Bedingungen und daher stetig und unterbrochen.

Dieser Flügel der Mittel muss sehr stark gemacht und dabei mit dem Flügel der Weisheit verbunden werden.

Was ist nun unter "Weisheit" zu verstehen? Nach Entsagung und Geist der Erleuchtung ist *Weisheit* der *dritte Kernpunkt* aus diesen drei Hauptaspekten des Weges. Hierbei wird unter "Weisheit" die *reine Anschauung* verstanden, nämlich die *Weisheit, die die Konventionelle Wirklichkeit sowie die Letztliche Wirklichkeit der Gegenstände in fehlerfreier Weise erkennt sowie unvermittelt wahrnimmt.*

Auch *dieser* Faktor des Geistes ist *unverzichtbar*. Denn damit die Bodhisattvas alle Fehler des Geistes beseitigen können – was sie dann letztlich zu dem erstrebten Ziel bringt, mit dessen Erreichen sie die Voraussetzung dafür geschaffen haben, das Wohl aller Wesen erfüllen zu können –, benötigen sie eben diese Weisheit. Nur diese Weisheit bewirkt, dass alle Fehler des Geistes gänzlich getilgt werden.

Sie wird mit verschiedenen Ausdrücken belegt. So wird von der "Weisheit des Erkennens der Leerheit" gesprochen, von der "reinen Anschauung", und auch von der "Anhäufung von Weisheit"; alle diese Ausdrücke haben die gleiche Bedeutung.

Sie benennen eine Weisheit, die sowohl die Tatsache, dass alle Gegenstände in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehen, als auch die Tatsache, dass alle Gegenstände leer von eigenständigem Bestehen sind, jeweils unvermittelt – oder direkt – wahrnimmt. Entwickelt wird sie durch das Hören und Lesen von Erklärungen dieser Tatsachen, dem dann das eigenständige Nachdenken und Untersuchen des Gehörten und Gelesenen folgt, dessen Ergebnis dann schließlich durch Verinnerlichung und Gewöhnung im Geist vertieft und so zur Vollendung gebracht wird, kurz: durch die Dreifache Schulung.

Uns erscheint es gegenwärtig ja so, als ob alle Gegenstände *von ihrer eigenen Seite her* und demnach *in unabhängiger Weise bestehen* würden. Das *Leersein* von *dieser* Art des Bestehens gilt es, im Entwickeln der Weisheit *unvermittelt wahrnehmen* zu können.

Solches zu erreichen ist aber nicht einfach. Denn es nützt nichts, zu denken: "Ja, es ist ohnehin alles leer!". Vielmehr muss man dann, wenn man die Absicht hat, beispielsweise bei der eigenen Person das Leersein von inhärenter Existenz zu erkennen, zuerst verstehen,

wie wir die inhärente Identität der Person *auf* diese *projizieren*, um dadurch zu erkennen, *wie* uns das Ich erscheint.

Die Auffassung, die wir gegenwärtig vom Ich haben, zeigt sich darin, wie uns dieses Ich erscheint. Gänzlich vermischt erscheint uns ein projiziertes nichtexistentes Ich und ein tatsächlich vorhandenes Ich; und wir sind nicht in der Lage, diese zwei Arten seines Erscheinens auseinanderzuhalten und somit diese vermischte und daher fehlerhafte Auffassung als falsch zu erkennen.

Daher müssen wir uns zunächst bemühen, klar und genau zu erkennen, *wie* dieses projizierte Ich von uns erfasst wird, *wie* es uns erscheint. Denn wenn man beispielsweise beabsichtigt, einen Dieb zu fassen, dann muss man zu allererst wissen, wie er aussieht. Man kann ja hierzu nicht einfach losziehen, um dann willkürlich irgendjemanden einzufangen; mit hoher Wahrscheinlichkeit wird man dann jemanden ergreifen, der eben *nicht* der Dieb ist.

Wenn man also hört und lernt, dass man leer ist, aber sich *nicht darum bemüht*, klar zu erkennen, *wovon* man leer ist, und also auch *nicht erkannt* hat, *wovon* man leer ist, dann kann es leicht geschehen, dass man in Bezug auf das Leersein der eigenen Person falsche Auffassungen entwickelt. Zu denken, man sei von etwas leer, von dem man in Wirklichkeit nicht leer ist, nützt aber überhaupt nichts; solches kann einem lediglich zusätzlichen Schaden einbringen.

Manche Leute hören, dass alle Gegenstände leer sind; und sie denken dann: “Ja, dann gibt es wohl nichts; und dann gibt es auch mich nicht. Alles ist somit nur Illusion: Der Gedanke, dass die Objekte existieren, scheint fehlerhaft und falsch zu sein!”. Wer eine solche Auffassung entwickelt, der ist gänzlich in das Extrem des Nihilismus gefallen, in eine falsche Ansicht, die in viel schwerwiegenderer Weise verkehrt ist als das, was man zuvor an irrigen Auffassungen hatte.

Wenn über die *Leerheit der Dinge* – über *Śūnyatā* – gesprochen wird, dann vertreten manche Leute die Auffassung, darunter sei die Tatsache zu verstehen, dass der Geist keine Form und keine Farbe hat, dass er also leer von Form und von Farbe ist. Aber auch das ist nicht die zutreffende Bedeutung von “Leerheit”. Denn damit wird nur die gewöhnliche, die *konventionelle* Art des Leerseins des Geistes sowie allgemein der Dinge getroffen, d.h. ein Leersein, das man beispielsweise auch dann erfasst, wenn man vom Leersein eines Trinkgefäßes von Wasser spricht. Eine solche *konventionelle* Auffas-

sung von Leersein kommt nicht einmal in die Nähe der *tatsächlichen* Bedeutung von "Leerheit".

Um nun *diese* zu ermitteln, hat man folgendermaßen vorzugehen: Als erstes beobachtet man genau, wie dem Geist die Gegenstände erscheinen, und sodann, wie es sich ergibt, dass es ihm erscheint, *als ob* die Objekte inhärenter Existenz hätten. Daraufhin analysiert man, was mit "inhärenter Existenz" bzw. mit "eigenständigem Bestehen" genau gemeint ist, was unter einem derartigen Ausdruck in Einzelnen zu verstehen ist. Wenn man so weit gekommen ist, dass man die Bedeutung dieses Begriffs klar erkannt hat, und wenn man dann daher klar ermitteln kann, wie die Dinge dem eigenen Geist *erscheinen*, dann ist es sinnvoll und nutzbringend, genau zu untersuchen, ob diese einem *erscheinende* inhärente Existenz der Objekte nun wirklich *besteht* oder aber *nicht besteht.*

Man wird dann in einer solchen Untersuchung, wenn man sie konsequent durchführt, eindeutig erkennen, dass eine *solche* Art des Bestehens *nicht existiert*, sondern dass es sich dabei um eine bloße Projektion des eigenen Geistes handelt, dass *diese* Art des Bestehens der Gegenstände von einem *selber* gemacht ist; und man weiß dann, dass die Gegenstände *nicht* in dieser inhärenten Art des Existierens bestehen, dass sie *leer* von diesem innewohnenden, von diesem eigenständigen Bestehen sind. An *diesem* Punkt seines untersuchenden Vorgehens hat man die *hier* gemeinte *tatsächliche* Bedeutung von "Leerheit" verstanden.

Wer in der Vertiefung seines Verständnisses von "Leerheit" so weit gekommen ist, dass er die Leerheit der Gegenstände von eigenständigem Bestehen zum ersten Mal direkt – oder unvermittelt, nämlich nicht mehr durch ein demgemäßes vorangehendes Nachdenken vermittelt – wahrnimmt, der erlebt eine große Überraschung. Es ist dies ein Vorgang, die mit folgender Situation vergleichbar ist: Man steckt eine mit Geld gefüllte Brieftasche in die Jacke und begibt sich sodann in die Stadt, um dort einzukaufen; unbemerkt verliert man diese Brieftasche aber unterwegs. In den Geschäften der Stadt erhält man die gewünschte Ware und will sie – in der festen Überzeugung, die Brieftasche noch bei sich zu haben – nun bezahlen. Man sucht daher nach ihr und stellt dabei fest, dass in der Rocktasche nichts als gähnende Leere ist; darauf reagiert man als erstes mit einem entsprechenden Schock. Ähnlich ist dies auch bei der Suche

nach der letztlichen Art des Bestehens der Objekte, wenn man nach dem sucht, als was man die Gegenstände ständig und unhinterfragt angesehen hat.

Wir haben, insbesondere uns selbst betreffend, ständig die feste Überzeugung, irgendwo in uns sei ein solches konkretes, eigenständig bestehendes Ich zu finden. Wenn wir dann eines Tages präzise Analysen ausführen und dabei erkennen, dass ein *solches* Ich in uns *nicht* vorhanden ist, dann löst das natürlich in unserem Geist einen entsprechenden Schock aus. Dieser tritt aber *nur dann* auf, wenn man in der genannten Art des Vorgehens zuerst ganz präzise analysiert, wie einem dieses *innewohnende* Ich *erscheint*, sodann genau ermittelt, was der *Inhalt* dieses einem so *erscheinenden* innewohnenden Ichs *ist*, und schließlich mit folgerichtigen logischen Schlüssen ermittelt und erkennt, dass ein *solches* Ich *nicht existiert*. Wenn man nur oberflächlich darüber nachdenkt, wenn man somit die Untersuchungen zu der Frage, wie einem dieses innewohnende Ich erscheint, nur oberflächlich durchführt, dann wird auch kein solches Erkennen der eigentlichen Identitätslosigkeit der Dinge und insbesondere der Identitätslosigkeit der eigenen Person stattfinden; und dann wird sich somit der betreffende Schock nicht einstellen.

Dieses Greifen nach Eigenexistenz ist ständig in uns vorhanden. Weniger stark tritt es zum Vorschein, wenn wir ohne Emotionen sind; besonders stark ist es, wenn der Zustand unseres Geistes voll von Emotionen ist: wenn wir etwa voller Freude sind, oder wenn wir sehr erregt sind, oder wenn wir voller Hass und Wut sind, oder wenn wir in großer Angst sind, oder wenn wir tief betrübt sind. Wenn wir in *solchen* Lagen beobachten, wie dieses projizierte Ich erfasst wird, dann – so wird gesagt – sehen wir es besser und durchschauen es leichter.

Den meisten von uns ergeht es natürlich so, dass wir, wenn wir wieder einmal in einer solchen Lage sind, dann von den betreffenden Emotionen gänzlich ergriffen und fortgerissen werden, dass wir unfähig sind, dabei solche Überlegungen und Beobachtungen anzustellen. Aber wenn wir gerade dann, wenn wir beispielsweise sehr betrübt und traurig sind, *so* nachdenken würden: "*Was ist* dieses Ich, das so traurig ist? *Wie erscheint* es mir?", oder wenn wir dann, wenn uns jemand lobt und uns diese Schmeichelei richtiggehend aufbläht, dann nachschauen würden, *was* dieses Ich *ist*, das sich nun

so großartig und wichtig vorkommt, dann hätten wir gerade in *solchen* Augenblicken eine bessere Chance zu erkennen, *wie* uns dieses projizierte Ich *erscheint.*

Zuerst also muss man klar erkennen, wie einem dieses von der Unwissenheit projizierte Ich erscheint. Sodann kann man mit Analysen beginnen und zunächst untersuchen, woraus sich das, was einem erscheint, zusammensetzt, und daraufhin überprüfen, ob es ein solches Ich, wie es uns erscheint, überhaupt gibt. Denn dann erst ist es möglich, das *Nichtvorhandensein* dieses projizierten Ichs genau zu ermitteln und somit an diesem konventionell erstellten Ich dessen *Leerheit* – dessen *Leerheit von einem eigenständigen Ich*, dessen *Identitätslosigkeit* – tatsächlich klar und unmissverständlich zu erkennen.

Was aber geschieht dann, wenn man erkennt, dass dieses projizierte Ich nicht existiert? Dann erkennt man gleichzeitig damit, dass und wie alle Gegenstände in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehen; dann erkennt man, dass und wie insbesondere die zusammengesetzten Objekte auf Grund ihrer Ursachen und Umstände entstehen, wie sie ihre jeweiligen Wirkungen hervorbringen, und wie damit das Gesetz von Ursache und Wirkung ohne jeglichen Abstrich seinen Ablauf nimmt. Man sieht dann, dass dieses Gesetz eben deshalb, weil alle Gegenstände leer von eigenständigem Bestehen sind und stattdessen in abhängiger und bezogener Weise bestehen, in vollem Umfang zutrifft; und man erkennt dann, dass, würden die Objekte inhärente Existenz haben, sie nicht in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehen könnten und das Gesetz von Ursache und Wirkung somit nicht gelten würde.

Wenn man es erreicht hat, *beständig* für sie zu erkennen, dass alle Dinge leer von eigenständigem Bestehen sind und gleichzeitig in Abhängigkeit und Bezogenheit bestehen, sowie auch, dass das Leersein von eigenständigem Bestehen und das Bestehen in Abhängigkeit und Bezogenheit sich ergänzen, dass also der eine Aspekt den anderen bestätigt, dann hat man in seinem Geist die *reine Anschauung* erzeugt. Auf der Grundlage dieser reinen Anschauung kann man dann aus dem eigenen Geist die Unwissenheit und alle anderen Verblendungen entfernen.

Diese *reine Anschauung* – die Anschauung, die jene Unwissenheit zerstört – ist die *Weisheit*, der zweite der beiden vorhin genannten

Schwingen. Durch die Verbindung von Weisheit und Mittel – wobei, wie gesagt, Weisheit mit reiner Anschauung gleichzusetzen ist und unter Mittel das Erbarmen, die Güte, der Erleuchtungsgeist und die anderen aufbauenden Fähigkeiten fallen – wird man dazu fähig, den Zustand der Vollen Erleuchtung zu erlangen.

Das also ist eine kurze Erklärung des *dritten Kernpunktes* der drei Hauptaspekte des Weges, nämlich der *reinen Anschauung.*

Alle diese drei Kernpunkte – *Entsagung, Geist der Erleuchtung, reine Anschauung* – sind erforderlich, um den Zustand der Vollen Erleuchtung zu erlangen:

Wenn man keine Entsagung erzeugt hat, wird man am Bedingten Bestehen hängen und darin festgehalten bleiben. Wenn man kein Bodhicitta hervorgebracht hat, wenn der Geist der Erleuchtung fehlt, wird man – selbst wenn man dennoch Freiheit vom Bedingten Bestehen erlangt – letztlich auf sein *eigenes* Wohl bedacht sein und *nur* die *individuelle* Freiheit anstreben, *nicht* aber den Zustand der *vollendeten* Erleuchtung; denn dann entsteht *nicht* der vorrangige Wunsch, das Wohl *aller* Wesen zu verwirklichen. Wenn die reine Anschauung fehlt, mag man zwar den Wunsch haben, die Volle Erleuchtung zu erlangen; aber man hat dann nicht einmal die Möglichkeit, sich durch das Vernichten der Unwissenheit von bedingtem Bestehen zu lösen, geschweige denn, jenen vollendeten Zustand zu erreichen.

Das Zusammenspiel dieser drei Kernpunkte des Weges legt also die Ursache dafür, den Zustand der Vollen Erleuchtung im Begehen des Weges zu erreichen.

Die reine Anschauung ist nicht eine spezifische Ursache zum Erlangen der Vollen Erleuchtung; sie ist vielmehr bereits unumgänglich dafür, die eigene und individuelle, die Vollständige Befreiung zu erlangen; und das gleiche gilt für die Entsagung. Reine Anschauung wie auch Entsagung sind somit jeweils gemeinsame Ursachen sowohl für die Vollständige Befreiung als auch für die Volle Erleuchtung. Die spezifischen Ursachen für das Erlangen der Vollen Erleuchtung sind vielmehr das Große Erbarmen und, damit verbunden, der Geist der Erleuchtung. Beide sind – so wird es gesagt – der Same der Vollen Erleuchtung.

Das ist alles. Für heute bin ich mit dem, was es zu diesem Thema im rahmen der vorgegebenen Zeit zu sagen gibt, ganz fertig.

Allerdings ist das, was ich heute hierzu erklärt habe, nur eine grobe Beschreibung dieser Zusammenhänge gewesen. Aber ich hoffe, dass sich in Zukunft die Möglichkeit ergeben wird, diese Punkte in größerer Ausführlichkeit zu beschreiben. Jedenfalls möchte ich mich dafür bedanken, dass mir Willy Essler, der dieses Treffen herbeigeführt hat, damit die Möglichkeit gegeben hat, hier zu Ihnen über dieses Thema zu sprechen; und ich danke Ihnen allen, dass Sie diesen Ausführungen so aufmerksam zugehört haben!

II. Fragen und Antworten

Wenn Sie nun Fragen haben, werde ich gerne versuchen, sie zu beantworten.

Frage:

Man könnte in den Dingen doch *so* ein Ich sehen: Sie haben ja den Vergleich mit dem Fluss gebracht. Nun, ein Fluss fließt zum Meer; und dort verdunstet das Wasser, es steigt auf, wird zu einer Wolke, die zu dem Fluss zurückkehrt und dort wieder als Regen zu ihm kommt. Das ist der ewige Kreislauf der Dinge. Ich merke ja auch an meiner Person, dass immer wieder die gleichen Aspekte auftreten, vielleicht an anderen Orten sowie mit anderen Menschen; aber immer wieder zeigt sich in mir etwas sehr Ähnliches. Könnte man nicht *dieses ewige Kreisen* mit "Ich" bezeichnen?

Lama Gonsar Tulku:

Es sollte vielleicht deutlich gemacht werden, dass ich *nicht* gesagt habe, es gäbe kein Ich; vielmehr gibt es durchaus ein Ich. Was ich allerdings ausgeführt habe, ist dies, dass es kein *innewohnendes Ich* gibt.

Es *gibt* durchaus ein Ich: eine Person, die *gestern* existiert hat, die *jetzt* existiert, die auch *morgen* existieren wird, eine Person, die von *einem Leben zum nächsten* geht. Es gibt ein *nominelles*, ein *konventionelles*, ein *relatives Ich*. Und *weil* es mich *gibt*, kann ich alle diese Überlegungen ausführen, kann ich Meditationen durchführen, kann ich manches andere mehr tun. Hingegen ein *innewohnendes*, ein *unabhängiges und unbezogenes Ich*, von *dem* gilt, dass es *nicht* existiert.

Es gibt ein Ich, das *tatsächlich existiert*; und es gibt ein Ich, das *lediglich projiziert* ist. Das tatsächlich existierende Ich und das lediglich projizierte Ich sind gegenwärtig in unserer Auffassung gänzlich vermischt; wir sind daher nicht in der Lage, diese beiden auseinanderzuhalten. Das tatsächlich vorhandene Ich ganz fehlerfrei und unvermischt zu erkennen, dazu sind wir gegenwärtig in keiner Weise in der Lage; solange Unwissenheit in unserem Geist vorhanden ist, sind wir nicht dazu fähig, das vorhandene Ich, so wie es tatsächlich ist, fehlerfrei zu erkennen. Erst wenn wir das Nichtvorhandensein des

projizierten, des angeblich eigenständigen und in diesem Sinn absoluten Ichs erkannt und verstanden haben, erst von da ab sind wir in der Lage, das relative Ich rein und so, wie es besteht, zu erkennen und zu begreifen.

Ein Vergleich mag dies verdeutlichen: Wenn eine Person eine Brille mit blauen Gläsern trägt und einen Schneeberg betrachtet, dann sieht sie ihn in blauer Farbe. Nun gibt es allerdings keine blauen Schneeberge. Solange die Person jedoch diese Brille aufhat, wird sie ständig Schneeberge als blau sehen. Sie sieht also den Schneeberg; aber sie sieht ihn nicht so, wie er tatsächlich ist, sondern vielmehr mit etwas nicht Vorhandenem vermischt. Erst wenn sie die Brille abgenommen hat, wird sie ihn so sehen, wie er tatsächlich ist, nämlich als einen weißen Schneeberg.

In vergleichbarer Weise ist gegenwärtig in unserer Auffassung das existierende Ich mit dem projizierten Ich vermischt. Und erst dann, wenn wir endgültig erkannt haben, dass das projizierte Ich nicht existieren kann, erst dann sind wir in der Lage, das vorhandene relative Ich so zu erkennen, wie es ist, nämlich als das Ich, das Handlungen ausführt, das damit Ursachen setzt, und das daraufhin deren Auswirkungen erlebt, dem diese Auswirkungen mit verblendetem Geist widerfährt, das unter dem Einfluss dieser Verblendungen jene erlebten Auswirkungen zum Anlass neuer Handlungen nimmt, und so fort.

Dieses tatsächlich vorhandene Ich besteht in Abhängigkeit von den Fünf Gruppen von Körper und Geist und von vielen anderen Teilen, Umständen, Ursachen und Bezogenheiten. Es ist – sozusagen – ein *demokratisches* Ich; und daraus haben wir durch unsere Unwissenheit in uns ein Ich gemacht, das als *Diktator* auftritt und im Herumkommandieren in uns sein Unwesen treibt.

Bemerkung:

Aber das ist doch ein bisschen hart ausgedrückt!

Lama Gonsar Tulku:

Nun, wenn man es genau untersucht, stellt man fest, dass es sich in eben dieser Weise verhält.

Frage:

Sie sprachen heute morgen von Anhaften als der Grundbedingung

für das Kreisen im Bedingten Bestehen. Später sagten Sie dann, dass es zum Erlangen der Vollen Erleuchtung der Entschlossenheit bedarf. Aber gehört zu dieser Entschlossenheit nicht eben dieser Mechanismus des Anhaftens, der eigentlich überwunden werden sollte?

Lama Gonsar Tulku:

Begierde oder Verlangen oder Anhaften auf der einen Seite und Eifer oder Streben nach etwas auf der anderen Seite sind nicht immer miteinander identisch. Das gilt vergleichsweise allgemein; denn es gibt eine Reihe von Zuständen, die auf den ersten Blick sehr ähnlich erscheinen, wiewohl sie grundverschieden sind.

So sind beispielsweise Begierde und Liebe – diese Liebe hier nicht als begehrende Liebe, sondern als liebende Güte verstanden – zwei Zustände, die von den Personen, in deren Geist diese Zustände auftreten, meist sehr ähnlich erlebt werden. Wenn man sie oberflächlich betrachtet, so erscheinen sie einem vielleicht sogar als gleich; aber in der Tiefe ihrer Bedeutung sind sie gänzlich verschieden und darüber hinaus sogar einander entgegengesetzt.

Da wir es aber meist als überflüssig ansehen, hierbei in die Tiefe zu gehen, und da wir stattdessen an der Oberfläche bleiben, deshalb erscheinen beide Zustände als das Mögen der anderen Person; daher erscheinen sie uns als sehr ähnlich, daher sehen wir sie als austauschbar an, und daher verwechseln wir sie auch.

Aber wenn man diese beiden Zustände des Geistes ernsthaft untersucht, sieht man, dass sie in ihrer Ausrichtung und ihrem Ziel gänzlich unterschiedlich sind:

Begierde ist ein Zustand des Geistes, der in erster Linie das *andere* Objekt und insbesondere die *anderen* Wesen *für sich* benützen und aus ihnen *für sich* einen Gewinn herausholen will. Betrachtet man die Begierde nur oberflächlich, so scheint sie auf das *andere* Wesen gerichtet zu sein; das eigentliche Ziel der Begierde ist jedoch der *eigene* Gewinn, weshalb sie eine Einstellung des Geistes ist, die auf *sich selbst* gerichtet ist.

Hingegen ist *reine Zuneigung* – verstanden als *Güte* – ein Zustand des Geistes, der einzig und uneigennützig das Wohlergehen des *anderen* Wesens wünscht.

Begierde hat *bestimmte Erwartungen* in den *anderen* Gegenstand gesetzt, die Erwartungen für *sich selbst* sind. Solange dieser andere die betreffenden Erwartungen erfüllt, wird das Mögen des ande-

ren bestehen bleiben; sowie er diese Erwartungen dann einmal nicht mehr erfüllen kann, verwandelt sich *dieses* Mögen sofort in Abneigung, Ärger, Hass und Eifersucht.

Liebende Güte hingegen, verstanden als *reine Zuneigung* zu einer anderen Person, hat *keinerlei Erwartungen* für *sich selbst.* Unabhängig davon, wie und in welchem Zustand das *andere* Lebewesen jeweils sein mag, wird diese Einstellung daher unverändert bleiben; oder genauer gesagt: Diese Einstellung der reinen Zuneigung wird sich dann nicht vermindern. Eher kann das Umgekehrte eintreten, dass nämlich dann, wenn das *so* geliebte Lebewesen in Schwierigkeiten gerät, die liebende Güte für ihn noch zunimmt und somit stärker wird.

Ähnlich verhält es sich mit *Verlangen* nach etwas auf der einen und mit *Streben* nach etwas auf der anderen Seite:

Wenn man danach strebt und sich danach sehnt, Befreiung vom Bedingten Bestehen zu erreichen, so mag dieses *Streben* in *unserem* Zustand durchaus noch mit einem bestimmten *Verlangen* verbunden sein; es mag in *unser* Streben noch *Verlangen* mit hineinspielen, beispielsweise das Verlangen, endlich von dem Umfeld der Personen, mit denen man gegenwärtig zu tun hat, wegzukommen. Das *eigentliche*, das *reine* Streben nach Befreiung ist jedoch ein Zustand des Geistes, der nur aufbauend ist, der nur zu Heilsamem führt, der in jeder Weise fehlerfrei ist. *Dieses* Streben bindet einen daher *nicht* weiter an das Bedingte Bestehen, sondern bewirkt im Gegenteil, einen aus dem Bedingten Bestehen herauszuziehen.

Im Gegensatz dazu ist alles Verlangen und Sehnen nach Dingen des Bedingten Bestehens – nach den Objekten des Saṁsāras, die als "unreine Objekte" bezeichnet werden – ein Sehnen, das die Bindungen an das Bedingte Bestehen stärkt und stark macht.

Daher sind diese beiden Arten des Sich-Sehnens nach etwas – des Sich-Sehnens nach Dingen *des* Bedingten Bestehens in der Art des Verlangens und des Sich-Sehnens nach Befreiung *vom* Bedingten Bestehen als einem entsprechenden Streben – von ihrem Ziel und von ihrer Ausrichtung her *nicht* gleich.

Frage:

Sie sprachen zuvor von Kindern; und Sie sagten, dass die Kinder, die geboren werden, zwar meist geliebt werden, dass heutzutage aber

häufig Kinder, die auf dem Weg zur Geburt sind, ungeliebt sind und sogar umgebracht werden. Und Sie meinten, dass dies ungut sei, da sie dann nicht die Möglichkeit hätten, die anderen Erfahrungen des Lebens zu machen. Wenn nun aber die anderen Erfahrungen mit dem Altern und Sterben und den damit zusammenhängenden Leiden sowie mit dem alles umfassenden Leid zusammenhängen, warum ist es dann ungut, dass ein Säugling diese Leiden nicht durchmacht?

Lama Gonsar Tulku:

Nun, heute morgen habe ich Erklärungen über die Entsagung gegeben. Wer über Entsagung spricht, muss dann unweigerlich auch über die problematischen und leidvollen Hinsichten des Lebens im Bedingten Bestehen sprechen.

Das aber ist *nicht so* zu verstehen, dass dieses Bedingte Bestehen – und allen anderen Formen voran das menschliche Bestehen – *ausschließlich leidvolle* Hinsichten im Sinne des *Leids der Schmerzen* besitzt. Insbesondere das *menschliche* Bestehen bietet auch viel Wohlergehen und vor allem außerordentlich wertvolle Möglichkeiten, insbesondere solche der Entwicklung und Vervollkommnung des Geistes. Ein voll ausgestattetes Menschenleben bietet achtzehn derartige wertvolle Eigenschaften; würde ich diese nun hier im Einzelnen aufführen, so wäre sofort einzusehen, wie wertvoll dieses Leben ist.

Wenn also werdende Eltern ein Kind erwarten, dann gehört es zu ihren besonderen Aufgaben, dem Kind diese Möglichkeit, durch das Geborenwerden im Bereich der Menschen diese achtzehn wertvollen Eigenschaften zu erlangen, auch zu *geben.* Darüber hinaus sollten sie nach der Geburt dem Kind nach bestem Vermögen auch alle Möglichkeiten des Lernens und des Sich-Entwickelns geben; und sie sollten bestrebt sein, das Kind auf einen guten Weg zu führen.

Wenn Eltern diese schwere Verantwortung nicht auf sich nehmen und im Gegenteil ein Kind, das im Entstehen ist, aus dem Mutterleib entfernen und ihm so all die weiteren Möglichkeiten von vornherein nehmen, dann verhalten sie sich menschenunwürdig; und dann ist ihr Verhalten niederer als das der Tiere. Dies ist ein Fehler, den dann die *Eltern* machen; das ist *nicht* ein Fehler des *Kindes.*

Frage:

Sie sprachen vorhin von einer blauen Brille, mit der wir einen Berg, der tatsächlich weiß ist, blau sehen. Das ist aber doch spezifisch

für unser menschliches Wahrnehmungsvermögen; Hunde und Katzen sehen den Berg vielleicht ganz anders.

Lama Gonsar Tulku:

Ja, Sie haben ganz recht mit dieser Bemerkung. Ich habe jenes Beispiel auch nur als Analogie gebracht, um damit etwas Bestimmtes zu zeigen.

Aber solche Erfahrungen sind relativ, und sie sind in diesem Fall vom menschlichen Standpunkt aus gemacht; d. h. sie beruhen auf den uns Menschen eigenen *Konventionen.* Demnach ist die Aussage: "Dieser Schneeberg ist weiß" eine *relative*, eine *nominelle* Aussage. Denn wenn die Farbe des Schnees von Anfang an mit dem Wort "blau" belegt worden wäre, dann würden wir ja stattdessen jetzt sagen: "Der Schnee ist blau"; und das wäre *dann* auch zutreffend und das damit Gesagte daher *dann* wahr.

In der Tat hat jedes Wesen eine eigene Art des Erlebens seiner Umgebung: Der Mensch hat eine ganz bestimmte Art, seine Umgebung zu erleben; und die verschiedenen Tierarten haben ihre jeweils andere Art, ihre jeweiligen Umgebungen zu erleben. In diesem Sinn lebt jedes Wesen in seiner ihm eigenen *karmischen Welt*, die – *ganz genau* genommen – von Wesen zu Wesen *verschieden* ist.

Die einzelnen Menschen erleben im Normalfall ihre jeweilige Umwelt *recht ähnlich*; denn die diesbezüglichen Unterschiede von Person zu Person sind meist nur sehr gering. In diesem Sinn liegt die kollektive karmische Welt, die wir als Menschen erleben, mit geringen Unterschieden von Person zu Person etwa auf einer Linie. Wenn man aber einzelne Menschen aus der Gattung der Menschen herausnehmen und ihre Erlebnisse ihrer jeweiligen Umwelt *genau* vergleichen würde, dann wäre zu erkennen, dass auch da im Einzelnen noch *beträchtliche* Unterschiede bestehen.

Frage:

Gibt es ein Weltkarman?

Lama Gonsar Tulku:

Es gibt ein sogenanntes *kollektives Karman.* Dieses ist ein Karman, das von einer zusammenhängenden Gruppe von Menschen in einem bestimmten Zeitraum erschaffen wird; es ist ein von Person zu Person ähnliches Karman, das also in jeweils ähnlicher Weise erzeugt

worden ist und dessen Auswirkungen von der gleichen Gruppe von Wesen zu einem späteren Zeitpunkt wieder ähnlich erlebt wird.

So haben beispielsweise die heutigen Tibeter irgendwann früher einmal ein gemeinsames Karman angehäuft, dessen Auswirkungen sie jetzt – in der Gegenwart – gemeinsam durchzumachen haben. Und genauso erleben Wesen in einer Stadt oder in einem Land oder auf dieser Erde gemeinsame karmische Auswirkungen, die sie irgendwann zu einer früheren Zeit einmal gemeinsam erzeugt haben. Dieses wird als "kollektives Karman" bezeichnet.

Frage:

Sie sagten vorhin – vereinfacht wiedergegeben –, dass jemand, dem Schaden zugefügt worden ist, so dass er Leid erfährt, durch sein Vorleben letztlich selbst dafür verantwortlich ist. So etwas hört man gelegentlich auch bei sexuellem Missbrauch von Kindern, wenn ein solcher Täter behauptet: "Eigentlich bin ich von dem Kind verführt worden; und deshalb ist das Kind böse, während ich gut bin!". Und oftmals geben dann später sogar die Kinder, die solches laufend hören, sich selbst die Schuld dafür. Wie sehen Sie diese Sache?

Lama Gonsar Tulku:

Wenn man die betreffenden Zusammenhänge richtig versteht, kann *diese* Folgerung daraus *nicht* gezogen werden.

Wenn beispielsweise ein Kind missbraucht wird, wenn demnach ein *bestimmtes* Kind einer Gruppe von vielen anderen Kindern ein solches Unbehagen und Leid widerfährt, wenn es in eine solche beschwerliche Situation gerät, dann ist zweifellos ein entsprechendes Karman dieses Kindes vorhanden, das nun in dieser Weise zur Reifung kommt; und es ist dann ganz sicher auch die diesbezügliche Verbindung zwischen dem Kind und der Person, die dieses Kind auf eine solche Weise benützt, vorhanden.

Dieser Zusammenhang besteht in jeder Situation, nicht nur in dieser: Wenn einer Person in einer bestimmten Situation Schaden widerfährt, dann ist sie, was den erhaltenen Schaden betrifft, dieserhalb nie ganz unschuldig; dann ist es nicht der Fall, dass nichts von ihrer Seite her im Spiel ist, das zum Eintreffen dieses Schadens geführt hat. Dieser allgemeine Zusammenhang ist eine Tatsache, die man erkennt, wenn man die Zusammenhänge in einer gründlichen Art in aller Tiefe untersucht.

Aber diese Einsicht lässt in keiner Weise eine Rechtfertigung des Fehlverhaltens des betreffenden Erwachsenen zu. Denn auf der konventionellen Ebene gilt, dass die Schuld bei demjenigen liegt, der den Fehler gemacht hat; bei sexuellem Missbrauch ist es dann eindeutig die Schuld dessen, der die Tat ausführt. Das erkennt man vom Standpunkt der Religionen und Weltanschauungen und insbesondere des Dharmas aus; und das wird auch vom Standpunkt der gesellschaftlichen Konventionen aus so gesehen: Die Person, die eine solche verkehrte und nicht zu akzeptierende Handlung ausführt, hat sich damit in verachtenswerter Weise verhalten.

Denn die Tat dieser Person bringt das missbrauchte Kind in eine sehr schwierige, unbehagliche und leidvolle Lage, was die *direkte* Auswirkung der Tat des Erwachsenen ist. Gleichzeitig erzeugt *dieser* durch *diese* Tat Ursachen, die *irgendwann* für *ihn* sehr negative Konsequenzen haben werden; als Auswirkung dieser Ursachen wird er *in der Zukunft* ebenfalls sehr unangenehme Erfahrungen machen. Darüber hinaus ist die Handlung dieses Erwachsenen auf der Grundlage einer Verblendung seines Geistes ausgeführt worden, vorrangig durch Begierde oder Verlangen; sie ist somit in jeder Weise eine verkehrte und unheilsame Handlung. Demnach ist die direkte Ursache seiner Handlung – nämlich diese Verblendung – eine unheilsame Ursache; und es ist die künftige Auswirkung seiner Handlung – das in der Zukunft zu erlebende Leid – eine unheilsame Auswirkung.

Dass aber gerade *dieses* Kind in einer *solchen* Umgebung – an einem solchen Ort und in einer solchen Familie – geboren worden ist, wo ihr *derartiges* zustoßen kann und dann eben auch zustößt, *das* ist etwas, das auf Grund von *früheren* Handlungen *dieses* Kindes zustandekommt, und in diesem Fall in aller Regel: auf Grund von Handlungen *dieses* Kindes in einem *früheren* Leben, deren Auswirkungen *jetzt* – in *diesem* Leben und schon als Kind – herangereift sind.

Frage:

Die Auffassung: "Ich habe mit den Taten des Dritten Reiches nichts zu tun!" – die im übrigen auch meine eigene Auffassung ist – kann dann wohl durch kollektives Karman nicht begründet werden?

Lama Gonsar Tulku:

Wenn in einem bestimmten Land ein Diktator regiert, der

sehr zerstörende und daher zu Unheilsamem führende Handlungen durchführt oder ausführen lässt, und wenn er dabei auch eine entsprechende Unterstützung der Bevölkerung des Landes erhält, dann erzeugen *jene* Personen, die sich über die Tätigkeit des Tyrannen freuen, die ihn hierin vielleicht sogar unterstützen, und die auf jeden Fall die Ergebnisse, die durch seine Handlungen zustande gekommen sind, akzeptieren und begrüßen, zweifellos ein negatives kollektives Karman.

Aber das gilt nicht nur für sie: Auch wenn Personen aus anderen Ländern oder Menschen späterer Generationen aus Nachrichtensendungen oder aus Geschichtsbüchern von diesen Handlungen hören und dann denken: "Ja, das zu tun war richtig und auch ganz großartig! Und das ist ihm gut gelungen!", dann haben sie – obwohl sie räumlich weit davon entfernt leben und also nichts direkt damit zu tun haben, oder auch, obwohl sie viel später leben und seine Untaten schon längst beendet und seine Tyrannei beendet ist – dadurch, dass sie sich über diese unheilsamen Handlungen freuen, dann ebenfalls einen Anteil daran; dadurch verschaffen sie sich einen Anteil an diesem negativen kollektiven Karman des Tyrannen und seiner Sympathisanten.

Wenn hingegen Personen späterer Generationen – ob diese nun Kinder von Eltern sind, die sich über solche Taten gefreut und sie vielleicht sogar unterstützt haben, oder ob sich diese Eltern anders verhalten haben – jene Handlungen *nicht* als richtig ansehen und *nicht* für gut befinden und sich somit *nicht* darüber freuen, dann nehmen sie in *keiner* Weise an jenem kollektiven Karman teil: Dieses betrifft sie dann nicht; und sie haben dann auch keine Mitschuld an jenen Taten.

Man kann ein Karman nicht von seinen Eltern erben.

Frage:

Steht es in meiner Macht, karmische Ketten zu beenden? Kann wenigstens ich für mich aus dieser wechselseitigen Verursachung ausscheren? Wenn mir etwa jemand Unheilsames antut, ich darauf aber nicht entsprechend reagiere, sondern seine Tat mit Gelassenheit hinnehme und keine Rachegelüste entwickle, hört dann *mein* negatives Karman auf, und wirkt negatives Karman dann nur noch in *seinem* Bewusstseinsstrom weiter?

Lama Gonsar Tulku:

Das ist genau die Art und Weise, wie solche Ketten beendet werden. Und dies ist auch einer der Gründe dafür, Unbehagen und Leid, das einem durch Andere zugefügt wird, mit *Geduld* zu *ertragen*; denn im Entwickeln dieser Geduld wird *dadurch* diese Kette vom Setzen immer neuer unheilsamer Ursachen *beendet*.

Vielen Dank für Ihre Fragen und für Ihre Aufmerksamkeit! Und auf Wiedersehen!

Ulrich Mamat
Glossar

S = Sanskrit
P = Pāli
T = Tibetisch
D = deutsch geschriebene Aussprache

Arhat (*:S; P: arahat*):
Der Etymologie nach: *Ehrenhafter*; dem Sinn – gemäß der Anwendungen – nach: *Feindzerstörer*. Ein Arhat ist eine Person, die den Weg des Kleinen Fahrzeugs (S: hīnayāna) – den des Hörer-Sager-Fahrzeugs (S: Śrāvakayāna – beendet hat, die in mehreren Stufen die Verblendungen des Geistes vollständig beseitigt hat, die daher vom Bedingten Bestehen frei ist und somit die Vollständige Befreiung – das Nirvāṇa (:S) – erlangt hat, die gänzliche Befreiung vom Leid, vom Saṁsāra (:S).

Avidyā (*:S; P: avijjā*):
Unwissenheit. Dies ist ein verunreinigter und verblendeter Geisteszustand, der die tatsächliche Art des Bestehens der Phänomene nicht richtig erkennt, indem z. B. Unbeständiges als beständig, Abhängiges als unabhängig und Bezogenes als Unbezogen bestehend angesehen wird; was dabei im Einzelnen irrig ermittelt wird, gehört zur Irrung (S: moha).

Avidyā ist die Wurzel aller anderen Verblendungen des Geistes, aus der weitere Verblendungen – wie Begierde, Hass, Neid, Ärger und Eifersucht – entstehen und wodurch die Lebewesen in den Kreislauf bedingten Bestehens (S: saṁsāra) eingebunden werden und daher leiden.

Bhāvanā (*:S; :P; T: Gom, Gompa*):
Werden, *Entstehen*, hier: *Gewöhnung*, *Verinnerlichung*, *Meditation*. Es bedeutet das *Gewöhnen des Geistes an heilsame Zustände* durch Meditation. Sie zielt darauf ab, die eigentliche Art des Bestehens der

Erscheinungen und damit die Wirklichkeit fehlerfrei zu erkennen und das so Erkannte dann im Geist zu verinnerlichen und zu vertiefen; und sie entfernt fehlerhafte Zustände des Geistes. Es gibt zwei Arten der Meditation: konzentrative Meditation (S: śamatha, P: samatha) und analytische Meditation (S: vipaśyanā, P: vipassanā).

Bodhisattva (*:S; P: bodhisatta*):
Erleuchtungswesen. Dieses ist ein Anwender des Großen Fahrzeug (S: mahāyāna), der oder die, um alle Wesen vom Leiden und den Ursachen des Leidens zu befreien, den Zustand eines Buddhas anstrebt. Die Entwicklung von praktischer Anwendung des Großen Erbarmens und der Weisheit sind grundlegend für Bodhisattvas.

Bodhicitta (*:S; D:Bodhitschitta*):
Dies ist der *Erleuchtungsgeist* oder das ernsthafte Streben nach der Vollen Erleuchtung als Mittel, um *alle* Lebewesen vom Leid und von allen Ursachen des Leidens zu befreien. Diese geistige Motivation und Praxis bildet das Tor zum Großen Fahrzeug (S: mahāyāna).

Buddha (*:S; :P; T: sang-gyä*):
Ein Buddha ist ein vollerwachtes, erleuchtetes Wesen, d. h. eine Person, die von allen Leiden und den Ursachen des Leidens frei ist, die alle heilsamen Fähigkeiten zur Vollkommenheit gebracht hat, und die den Lebewesen den Weg zur Befreiung in vollständiger Form erklären kann und auch tatsächlich erklärt. Die tibetische Bezeichnung "Sang-gyä" hat die zweifache Bedeutung des *Erwachens* (aus der Unwissenheit) und des *Erblühens* (im Vollenden der heilsamen Eigenschaften).

Cittamātra (*:S; D: Tschittamatra*):
Nur-Geist. Das ist eine philosophische Schule des Großen Fahrzeug (S: mahāyāna), die die Anschauung vertritt, dass alle Erscheinungen ausschließlich von geistiger Natur sind. Sie werden auch "yogācāra" ("Anwender des Yoga") oder auch "vijñānavāda" ("Bewusstseins--Lehre") genannt.

Deva (*:S; :P*):
Gott (deva) oder *Göttin (devī)*. Dies sind die Wesen, die durch ihre heilsamen Handlungen (S.: karman) in glücklichen Sphären leben,

jedoch ebenso wie alle anderen nicht-erleuchteten Wesen dem Kreislauf bedingten Bestehens (S: saṁsāra) unterliegen. Ihre glücklichen Lebensumstände machen es ihnen schwer, die Erste Edle Wahrheit – und daher auch die drei anderen Edlen Wahrheiten – zu erkennen.

Dharma (*:S; P: dhamma*):
"Dharma" ist aus der Wortwurzel "dhṛ" abgeleitet, die "tragen, halten, stützen" bedeutetet. Im Allgemeinen bedeutet "Dharma" die *Unterweisungen Buddhas* und auch die *Erkenntnisse*, die auf Grund dieser Unterweisungen *im eigenen Geist hervorgebracht* werden, wie *Weisheit* und *Erbarmen*.

(Weitere Bedeutungen von "Dharma" siehe Gonsar Tulku "Philosophische Grundlagen des Buddhismus 4" (in dieser Reihe) S. 37 ff.)

Duḥkha (*:S; P: dukkha*):
Leid, *Leiden*, *Erleiden*. Die Darlegung des Wesens von Leiden und des Bestehens von Leiden ist die erste der Vier Edlen Wahrheiten Buddhas. Es kann hinsichtlich der Feinheit in drei Arten unterteilt werden: (a) Das Leid der Schmerzen (S: duḥkha-duḥkhatā) bedeutet: unmittelbar erlebtes körperliches wie auch geistiges Leid wie insbesondere Geburt, Krankheit und Tod. (b) Das Leid der Veränderung (S: vipariṇāma-duḥkhatā) bedeutet: die Veränderlichkeit und Begrenztheit von kurzfristigem, sporadischem Glücksgefühl. (c) Das umfassende Leid (S: saṁskāra-duḥkhatā) bedeutet: die grundlegende Unfreiheit im Bedingten Bestehen, insbesondere das Erleiden der unfreien Wiedergeburt im Kreislauf des durch Fehlwissen bedingten Bestehens.

Karman (*:S; D: Karma; P: kamma*):
Handlung. Es ist aus der Sanskritwurzel "kṛ" abgeleitet, die "machen, tun" bedeutet. Was die Lebewesen als Glück und Leid in ihrem Leben erleben, sind die Auswirkungen ihrer körperlichen, sprachlichen und geistigen Handlungen.

Jede Handlung hinterlässt augenblicklich im Geist ein Potential, das nach einem Reifungsprozess in der Zukunft erlebt wird.

Karman als das Gesetz von Ursache und Wirkung beinhaltet, dass *jede* Handlung die ihr entsprechende Auswirkung hat, sowohl für einen selbst, als auch für andere.

Die Handlungen einer Gesellschaft von Lebewesen werden als "kollektives Karman" bezeichnet.

Karman ist eine der Hauptursachen für das Kreisen in bedingtem Bestehen und für die unfreie Wiedergeburt in einem der sechs Bereiche der dreifachen Art des Ausgeliefertseins an das Leiden, nämlich in einen der Bereiche der Menschen (S: manuṣya), der Götter (S: deva), der Halbgötter oder Titanen (S: asura), der Tiere (S: tiryak), der Höllenwesen (S: naraka) und der Hungergeister (S: preta).

Karuṇā (*:S; :P*):
Erbarmen, als aktives, tätiges Mitfühlen mit anderen Lebewesen. Dies ist eine geistige Einstellung, die aus der Einsicht entsteht, dass alle lebenden Wesen ohne Unterschied nach Glück und Leidensfreiheit streben, aber dem zyklischen Bestehen des Bedingten Entstehens und Vergehens unterworfen sind. In der Mahāyāna-Praxis wird diese Einstellung zum Großen Erbarmen (S: mahākaruṇā) weiterentwickelt, das das Tätigwerden zum Befreien der Lebewesen vom Kreislauf des Bedingten Bestehens beinhaltet.

Kleśa (*:S; D: Klescha; P: kilesa*):
"Kleśa" ist aus der Wortwurzel "kliś" abgeleitet, die "quälen, plagen" bedeutet. Unter Kleśa sind die Verblendungen des Geistes zu verstehen, insbesondere Begierde (S: lobha), Hass (S: dveṣa) und Irrung (S: moha). Sie sind neben Karman die Hauptursachen für das Kreisen im Bedingten Bestehen.

Statt "Verblendung" wird gelegentlich auch "Verunreinigung" – als wortgetreue Übersetzung von "defilement" – geschrieben. Doch in neuerer Zeit wird stattdessen häufig "Verblendung" gesagt, wiewohl dieses Wort früher – gemäß "delusion" – als die übliche Wiedergabe von "moha" gegolten hat.

Lama (*T: bla-ma; S: guru*):
Ein *Höchster* oder *Höherstehender*. Das ist – idealiter – ein geistlicher Meister und Lehrer im tibetischen Buddhismus, der in seiner Person die Lehre Buddhas in reiner Form verkörpert und deshalb von den Schülerinnen und Schülern entsprechend verehrt wird.

Allerdings wird – realiter – der Titel "Lama" oft auch einer Person zugesprochen, die bestimmte festgelegte Studienabschnitte ab-

solviert hat und die daher nun – im günstigen Fall – ein Gelehrter (S: paṇḍita) ist.

Mādhyamika (*:S*):
Die Schule des *Mittleren Weges.* Das ist eine philosophische Schule des Buddhismus, die dem Großen Fahrzeug (S: mahāyāna) zugehört. Ein wesentlicher Aspekt dieser Philosophie liegt in der Abwendung der Extreme des Nihilismus und des Eternalismus. Die grundlegenden Quellen sind die Sūtras von Buddha Śākyamuni zur Vollkommenheit der Weisheit, die Prajñāpāramitāsūtrās, die von Nāgārjuna (∼ 2. Jh.) ausführlich erläutert wurden.

Maitrī (*:S; P: mettā*):
Liebende Güte. Die von Begierde gänzlich freie stetige und unparteiische Zuwendung zu allen Lebewesen ist die *Grenzenlose Güte.*

Moha (*:S; :P*):
Verblendung, *Abblendung*, *Verdunklung*, *Täuschung*, *Illusion*, *Irrung.* Im Kleinen Fahrzeug (S: hīnayāna) – im Hörer-Sager-Fahrzeug (S: śrāvakayāna) – wird "moha" meist gleichbedeutend mit "avidyā" verwendet. Im Großen Fahrzeug (S: mahāyāna) steht "moha" vorwiegend für die unheilsamen Geisteskräfte, soweit diese die konventionelle Seite der Wirklichkeit betreffen, und "avidyā" dann für die Unwissenheit hinsichtlich der letztlichen Art des Bestehens der Wirklichkeit.

Niḥsaraṇa (*:S; P: nissaraṇa; T: ngendschung*):
Entsagung, *(sicheres) Herausgehen.* Dies ist die Entschlossenheit, Freiheit von bedingtem Bestehen in diesem und in zukünftigen Leben erlangen zu wollen. Das bedeutet das Aufgeben einer weltlichen Einstellung, die einesteils nach Gewinn und kurzfristigem Glück strebt und die andererseits das gegenwärtige Leiden zum bestimmenden Faktor der eigenen Handlungen macht.

Nirvāṇa (*:S; P: nibbāna*):
Vollständige Freiheit, wörtlich: *Nicht-Brennen.* Das ist die grundlegende Freiheit von bedingtem Bestehen (S: saṁsāra) und die Beendigung der Kontinuität des unfreien und unkontrollierten Erlebens

von Geburt und Tod, in dem die Wurzeln des Bedingten Bestehens – Karman und Kleśa – vollständig beseitigt worden sind.

Pāramitā (*:S; P*):
Die *höchste Vollkommenheit* oder auch der *Weg, der das andere, jenseitige Ufer erreicht* hat. Das sind insbesondere die Anwendungen der Bodhisattvas: (S:) dāna: selbstloses Geben; (S:) śīla (D: Schila): Ethikausübung, oder Tugend; (S:) kṣānti (D: Kschanti): Geduld; (S:) vīrya: Anstrengung, oder Eifer, oder mit Begeisterung erfüllte Tatkraft; (S:) dhyāna, Vertiefung des Geistes, oder Verinnerlichung; (S:) prajñā (D: Pradschnja): höchste Weisheit.

Pratyeka (*:S; P: pacceka*):
Alleinverwirklicher. Das sind Anwender des Dharmas im Sinne des Kleinen Fahrzeug, die aus eigener Kraft und allein, obschon sie Unterweisungen des Dharmas hören, das Ziel der individuellen Befreiung vom Bedingten Bestehen erlangen wollen (= pratyekabuddha). Sie entwickeln Entsagung, Tugend, Geistessammlung und Weisheit.

Rabten, Gesche:
Der Ehrwürdige Gesche Rabten wurde 1921 in Tibet geboren. Er war ein sehr bedeutender Philosoph und ein großer Meditationsmeister. Seit Mitte der siebziger Jahre gründete er in Europa mehrere buddhistische Studienzentren. Er starb 1986 in der Schweiz. Die Reinkarnation von Gesche Rabten ist Tenzin Rabgyä Tulku.

Saṁsāra (*:S; :P*):
Kreislauf des Bedingten Bestehens. Es ist der Kreislauf der unfreien Wiedergeburten, der durch drei Wurzelgifte Begierde, Hass und Unwissenheit verursacht ist und je nach den Handlungen von Körper, Rede und Geist die zukünftigen Lebensbereiche der verschiedenen Wesen bestimmen.

Sautrāntika (*:S*):
Folger der Sūtras. Das ist die zweite der zwei philosophischen Schulen des Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs (S: hīnayāna), des Hörer-Sager-Fahrzeugs (S: śrāvakayāna). Sie bezieht sich auf die Sūtras und auch auf logische Argumentationen. Weil sie Beispiele zur Untermauerung ihrer Argumentation verwenden, werden sie auch als “Analogisten” oder “Beispielgeber” bezeichnet.

Śākyamuni (*:S; D: Schakyamuni; P: sakyamuni*):
Der *Weise der Śākyas*. Das ist ein Beiname für den historischen Buddha Siddhārtha Gautama. Er lebte etwa von 563 bis 483 v. u. Z., und stammte aus dem Geschlecht der Śākyas in Nordindien. Er erlangte die Vollständige Befreiung vom Leiden und deren Ursachen sowie die Vollen Erleuchtung; und er lehrte sodann die Wege zu diesen hohen und höchsten Zielen.

Śrāvaka (*:S; D: Schravaka; P: sāvaka*):
Hörer-Sager, *Hörer-Berichter*. Das sind Anwender des Dharmas des Kleinen Fahrzeugs (S: hīnayāna), die Unterweisungen des Buddha hören und bewahren und an andere in korrekter Weise weitergeben, und die sie selber mit dem Ziel des Erlangens der eigenen Vollständigen Befreiung verwirklichen. Sie sind somit Anwender des Hörer-Sager-Fahrzeugs (S: śrāvakayāna).

Im engeren Sinn des Wortes ist ein Śrāvaka ein in der Gemeinschaft der Ordinierten lebender Hörer-Weitergeber der Lehre Buddhas, in Abhebung zum Pratyeka.

Śūnyatā (*:S; D: Schunyata; P: sūññatā*):
Leerheit. Sie bedeutet, dass alle Gegenstände und unter ihnen eben auch die Wesen – weil sie in gegenseitiger Abhängigkeit und nicht aus sich selbst heraus bestehen, weil sie zudem durch Benennung und der mit ihr verbundenen erfassenden Vorstellung und somit nominell bestehen – deshalb leer (S: śūnya) von Eigen- oder Selbstexistenz (S: svabhāva) sind.

Sūtra (*:S; P: sutta*):
Faden, *Schnur*. Das sind insbesondere Buddhas Lehrreden, die im zweiten Teil des Dreikorb (S: tripiṭaka) als Korb der Lehrreden (S: sūtrapiṭaka) zusammengefasst werden.

Tantra (*:S; P: tanta*):
Kontinuität, *Gewebe*. Die Sanskritwurzel "tṛī", aus der das Wort abgeleitet ist, bedeutet "hinübersetzen, retten, befreien". Das sind fortgeschrittene Meditationen des Großen Fahrzeugs (S: mahāyāna), bei denen es darum geht, die Geisteskontinuität und die damit verbundenen feinstofflichen Energien aus bedingtem Bestehen zu befreien

und sie zum Zustand der Vollen Erleuchtung zu bringen. Die inneren Grundlagen dieser Praxis sind: Entsagung, Erleuchtungsgeist und reine Anschauung.

(Siehe Gonsar Rinpotsche "Tantra – Einführung" und Grundlagen, Edition Rabten, Mt. Pèlerin, 2004. Siehe auch Gonsar Tulku "Philosophische Grundlagen des Buddhismus 12 – Tantra", erscheint in dieser Reihe.)

Tridschang Rinpotsche:
Kyabdsche Tridschang Dordsche Tschang lebte von 1900-1981 und ist ein bedeutender tibetischer Meister des Buddhismus dieses Jahrhunderts gewesen. Er war einer der Lehrer des 14. Dalai Lama, Gesche Rabtens und Lama Yesches.

Er lehrte das Dharma in der Tradition Dsche Tsongkhapas und seiner Nachfolger.

Die Wiedergeburt dieses bedeutenden Meisters ist Kyabdsche Tridschang Tschogtrul Rinpotsche.

Tsongkhapa (*:T*):
Der *Mann aus dem Zwiebeltal*. Im Nordosten Tibets in der Provinz Amdo geboren, lebte *Dsche Tsongkhapa* – oder *Dsche Rinpotsche* auch: *Losang Dragpa* – von 1357-1419 in Tibet.

Er ist der Begründer der Gelugpa-Tradition des tibetischen Buddhismus und gilt als einer der bedeutendsten Gelehrten Tibets sowie als Reformator der älteren Kadampa-Traditionen. Wegen seiner außergewöhnlichen Fähigkeiten und Verwirklichungen wird er auch als "zweiter Buddha" bezeichnet. Auf seine Initiative geht die Gründung der großen tibetischen Klosteruniversitäten Drepung, Ganden und Sera zurück. Eines seiner Hauptwerke ist "Die Große Darlegung des Stufenwegs zur Erleuchtung" (T: "lam rim tsehen mo").

Vaibhāṣika (*:S; D: Vaibáschika*):
Klassifizierer, *Spezifizisten*. Das ist die erste der zwei philosophischen Schulen des Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs (S: hīnayāna), des Hörer-Sager-Fahrzeugs (S: śrāvakayāna. Sie bezieht sich vor allem auf den Text "mahāvibhāṣa" und wird auch als "Sarvāstivāda" (:S) oder "Realisten-Lehre" bezeichnet.